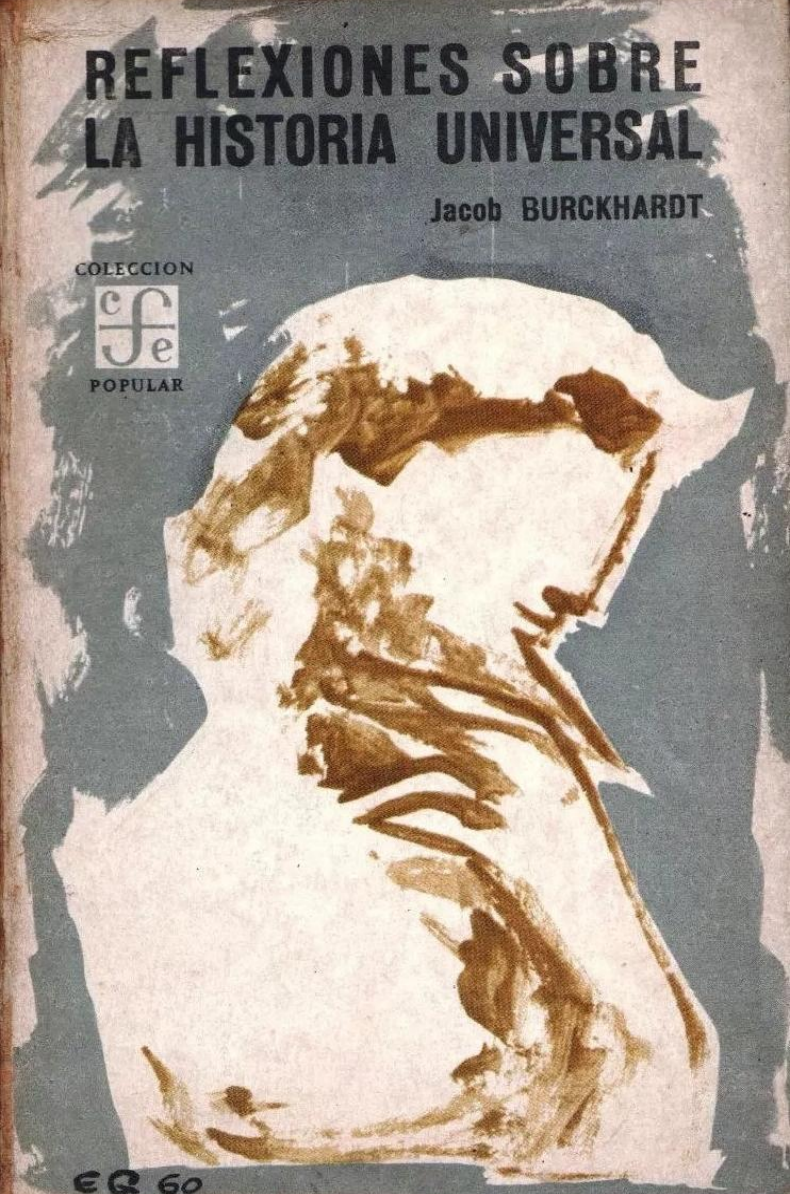
REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL

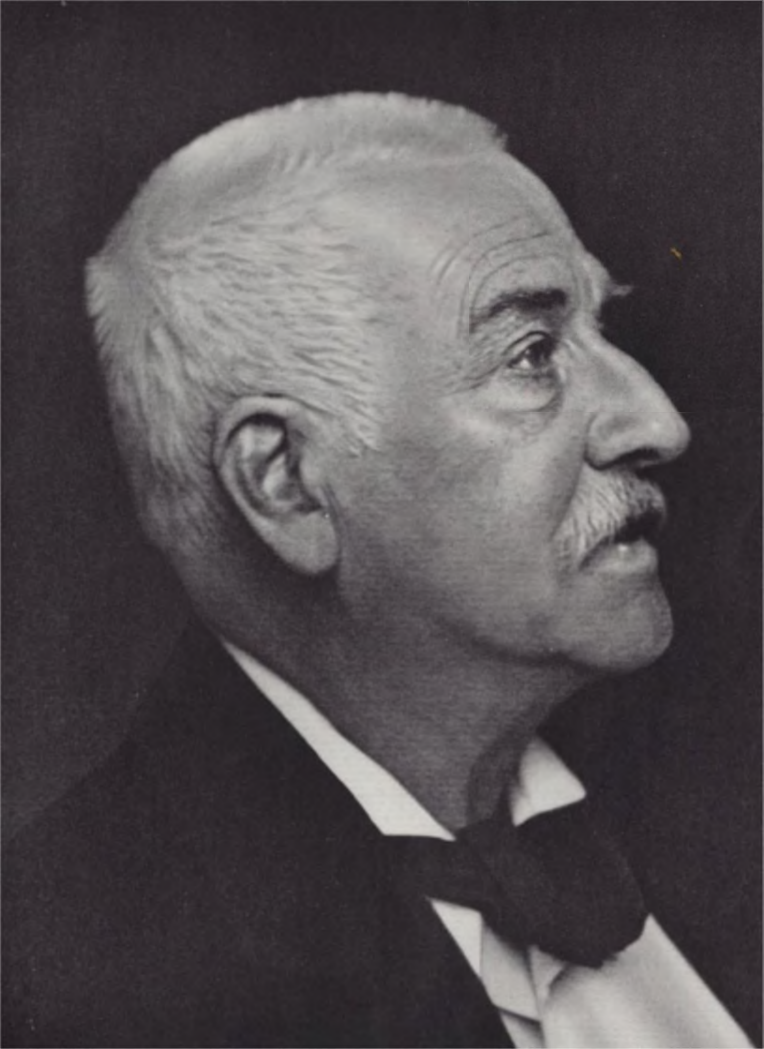
Jacob BURCKHARDT

COLECCION

POPULAR



EQ 60



COLECCIÓN POPULAR

24

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL

México
1961

Traducción de

WENCESLAO ROCES

JACOB BURCKHARDT

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL

Prólogo de ALFONSO REYES

COLECCION
POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO-BUENOS AIRES

PRÓLOGO

La vida de Jacob Burckhardt cubre prácticamente toda la extensión del siglo XIX, cuyas experiencias fundamentales le tocó presenciar (1818-1897). La obra de Burckhardt es uno de los legados más sugestivos que hemos recibido de aquella época. Este meditador de la historia estaba satisfecho de haber aprovechado el instante único. Su siglo le parecía un mirador privilegiado para contemplar el espectáculo humano de aquella manera panorámica que tanto acomodaba a su genio. No porque creyera en la perfectibilidad automática, debida al simple amontonamiento de las centurias, ni porque creyera en la "supervivencia del más apto" en el sentido humano y moral de la aptitud. Él mismo denuncia "la teoría del célebre y pretendido progreso", que responde a nuestro poeta asegurando que "cualquiera tiempo pasado fue peor", teoría deslizada en Hegel con cierto pudor, y crudamente expuesta en Lasaulx, para quien el siglo XIX viene a ser como el esclarecimiento sumo de los destinos históricos.[1] Tal espejismo no podía embaucar a un schopenhaueriano de cepa, como Burckhardt. Él se limita a advertir que, en sus días, se da una conjugación de circunstancias propicias para los estudios históricos, sobre las cuales siente la necesidad de llamar la atención de sus auditores; casi por deber de catedrático.

Sobre las ventajas de su siglo, en comparación con épocas anteriores, él mismo se explica. El conocimiento, dice, es ahora más extenso y más accesible y ha alcanzado el cosmopolitismo. La cultura, no dominada ya por un punto de vista fijo, admite valoraciones más amplias,

[1] Ernst von Lasaulx, oscuro discípulo de Schelling y de Görres, aunque carente de sentido crítico y algo pueril, puso en circulación la teoría de los ciclos históricos de Platón, Aristóteles y Polibio, que no es extraña a las concepciones de Vico, de Burckhardt y de Spengler, aunque en éstos ofrece mayor complejidad.

ecuánimes y cabales, ecuménicas en principio. El juicio sobre la persona humana y sus aspiraciones se funda en un criterio historicista, es decir, se refiere siempre al cuadro de energías en que se desenvolvió cada existencia. La misma indiferencia del estado que, con o sin razón, no ve ya en las labores teóricas una amenaza inminente, es favorable a los estudios. La filosofía se ha inclinado amorosamente hacia la historia, solicitando su contenido profundo. La postura laica no necesita ya perder fuerzas en el frotamiento con el dogma, pues se ha conquistado la libertad crítica. La sacudida de la Revolución francesa por sí sola invita al examen del pasado y al intento de una nueva coherencia, abriendo cauce a la investigación de los motivos morales escondidos bajo los hechos brutos, y su documentación no se ha enfriado o perdido, según acontece para los sobresaltos remotos, sino que está todavía viva y palpitante.

Respecto a las novedades que cruzaron su época, fácil es recordarlas; y aunque Burckhardt no hizo labor de memorialista, nos deja el testimonio claro de sus reacciones, tanto en sus *Cartas* póstumas (1913, 1919) como en los apéndices que iba añadiendo a sus *Reflexiones*. y en que considera los problemas contemporáneos por sus aspectos políticos, internacionales, económicos, y por sus efectos sobre el arte y la literatura, creaciones sumas de la especie. En éstas y otras páginas, inspiradas desde luego por su visión general de la historia, se funda su involuntaria y tardía reputación de profeta, que a él, en su escepticismo, le hubiera hecho sonreír.

Su primera educación, que empieza en la Suiza germánica, acaba en la Suiza francesa, beneficiándolo así con la mutua fecundación de dos lenguas y dos culturas, armonía que completará más tarde en sus viajes de adolescente, lo que le da una fisonomía semejante a la de los grandes intérpretes de la Europa transalpina: Goethe, Shelley, Stendhal, Robert Browning.[2]

Inercia acaso de las controversias filosóficas del Sete-

[2] J. H. Nichols, prólogo a la edición norteamericana citada más adelante.

cientos, en que vemos entrascado a un Leibniz, Burckhardt comenzó por la teología. Pero no se siente nacido para filósofo. Los cursos de Schelling, en Berlín, parecen haberle causado cierta curiosa desazón. No es justificado inferir de aquí, como lo hace Croce,[8] que desdeñara la filosofía, en la que expresamente reconoce el verdadero dominio de la grandeza histórica. Durante sus cuatro años de estudios en Berlín y en Bonn, su independencia lo aleja de sus compatriotas, algo limitados y convencionales, y lo acerca más bien a la "Joven Alemania", romántica y liberal, de los años 40.

En plena adolescencia, le sorprende el estremecimiento del Romanticismo, que inyectaba sangre en la apreciación de la historia y de la conducta. A la historia se fue acercando con las cátedras de Grimm y de Ranke, aun cuando su juventud se rebelaba contra cierta flojedad e insipidez de buen tono que advertía en éste. Él mismo, en su madurez, provocaría entre sus discípulos preferidos alguna inquietud parecida, aunque fundada en otras razones y de temperatura más amorosa.

Pronto, bajo la dirección de Kugler, se aficionó a los estudios de arte, que ya nunca perderá de vista. El arte ha de servirle de piedra de toque en todos sus análisis sobre las vicisitudes humanas. De repente, deja oír ciertas apreciaciones harto expresivas sobre la importancia que concede al criterio estético, apreciaciones que traslucen un poco de "amoralismo" heroico. Refiriéndose a los actos de conquista, exclama: "Estas tropelías debieran asumir, al menos, una apariencia candorosa, pues nada es más deplorable en sus efectos estéticos que las recriminaciones y los argumentos jurídicos en que suele envolvérselas." En sus *Reflexiones* se alarga, con complacencia visible y movido por la afición, sobre las artes y las literaturas, cuyo destino le preocupa singularmente. Su paseo por la poesía está inspirado en un amplio sentido comparatista. Y siempre que el tema se atraviesa, defiende la independencia de la verdad artística.

[8] *La historia como hazaña de la libertad*, II, II. Fondo de Cultura Económica, México, Colección Popular, 19, 1960.

Burckhardt, como otros suizos eminentes, sintió un día la necesidad del grande aire del mundo y, como ellos, acabó también en cierto retraimiento, que le permitía mayor autarquía, vinculándolo para siempre, fuera de las estimulantes escapatorias a Italia, en la Basilea que lo vio nacer y morir, "la Basilea de Eneas Silvio, Erasmo y los célebres impresores, Conrad Witz y el joven Holbein".[4] La postura objetiva y panorámica de Burckhardt sin duda fue favorecida por la circunstancia misma de tratarse de un nativo de Suiza; país que, en el cruce de las grandes corrientes culturales de Europa, se mantiene al margen de los inmediatos intereses políticos de las potencias. Y en cuanto a la atmósfera de calvinismo ortodoxo que se respiraba en Basilea y a la estrechez, que alguien ha llamado bostoniana, de la clase a que pertenecía el joven Burckhardt —cuya familia por varias generaciones había proporcionado catedráticos universitarios y ministros eclesiásticos—, es notorio que no lograron sofocar su fuerte personalidad y su índole de racional rebeldía, fundada en la independencia del criterio.

La crisis general, que amagaba correrse de la democracia al cesarismo; el temor al desborde de las propias pasiones, temor que acaso experimentó durante sus intervenciones políticas de 1840-44; el deseo de dominar mejor la época alejándose de sus inmediatos afanes, y en busca —como él decía— de aquel punto de apoyo que pedía Arquímedes y que ha de ser, por fuerza, exterior a los acontecimientos; todo aconsejaba echarse al margen, buscar una distancia. Su ciudadela fue la Universidad de Basilea, la más antigua de Suiza, y que databa del siglo XV, cuando el concilio ecuménico juntó en aquella catedral, por varios años, al emperador, al papa y a todos los notables de Europa. Aquella universidad era para él un sitio placentero, que ponía aparte en su "más que dudosa estimación de las felicidades terrenas", y que, según confiesa, se le convirtió poco a poco en una necesidad metafísica.

[4] M. D. H., en el prólogo a la traducción inglesa de Burckhardt, *Reflections on History*. Londres, 1943.

Cuando, en 1843, Burckhardt regresó de Alemania, la Universidad —salvada con heroicos esfuerzos tras las tribulaciones que, en los años 30, despojaron a Basilea de sus distritos rurales— apenas contaba con veintiocho estudiantes. El joven catedrático tenía que completar su presupuesto escribiendo para los periódicos. Su actitud equilibrada difícilmente podía contentar a los radicales nacionalistas y a los intransigentes católicos, cuyas constantes trifulcas aparecían a Burckhardt como un "espectáculo sudamericano". La situación pronto llegó a ser intolerable (1845). Decidió emprender el goethiano viaje de salvación a Italia, recurso clásico para sacudirse de los fardos inútiles (1846). Abandonó la política. "Sobre la gente de mi índole —decía— no se pueden construir los estados. En adelante, mientras dure mi vida, prefiero ser un hombre de bien, solícito para los semejantes y buena persona privada... No puedo cambiar mi destino, y antes de que irrumpa la barbarie universal (que me parece inminente), continuaré mi aristocrático y deleitoso trabajo de cultura, para servir al menos de algo el día de la inevitable restauración..." "Fuera de los deberes inapelables, no quiero más experiencias con mi tiempo, si no es la de salvaguardar cuanto me sea dable el patrimonio de la vieja cultura europea."

Su moderación lo había hecho amar el sufragio limitado y las monarquías restringidas, así como desconfiaba de las nuevas democracias expuestas a las reviradas del cesarismo napoleónico. Las revoluciones, advertía a sus amigos de la Alemania liberal, "corren por su cuenta como fuerzas de la naturaleza", y nos arrastran a donde ellas quieren y no a donde nos proponíamos llegar (1847).

Con la revolución de 1848, despierta la atención de la época para el Cuarto Estado, cuando el 1789, relativamente próximo, acababa de destacar la importancia del Tercer Estado. En rigor, la crisis europea había comenzado en julio de 1830. Se oyen los ecos a lo largo de las *Reflexiones*, ya en los luminosos apéndices, ya en aquel pasaje sobre la condición que aflige y exaspera a "los que viven de su trabajo", arrastrándolos a reivindicaciones

violentas y magnetizándolos con la esperanza de alguna confederación universal que corresponda a la interdependencia económica de los pueblos.

"Demócratas y proletarios van a quedar sometidos a un terrible y creciente despotismo, aunque se defiendan con tremendos esfuerzos —sigue diciendo el melancólico profeta—, pues nuestro precioso siglo no está llamado a realizar la verdadera democracia." Nada tendría de extraño que veamos repetido el sistema de Diocleciano, que escogía por sí mismo como sucesores a los militares más aptos (*Constantino*, 1852). De aquí que sintiera su personal misión, en este derrumbamiento inevitable, como algo muy parecido a la de los monjes de la decadencia romana, conservadores del tesoro hereditario para el día de la futura victoria. Tal actitud lo iba alejando de sus amigos alemanes, entregados a la embriaguez de la Alemania Unida. La angustia lo consumía, y a los cuarenta años había encanecido. "Él, que se confesaba incapaz de hacer nada sin el estímulo de la amistad, se encontraba solo con sus pensamientos, en medio de una ciudad frígida, intelectualmente ajena al hervidero del mundo" (Nichols). Había que resignarse a la soledad alpestre de los grandes espíritus, en tanto que volvía a recobrar nuevo vigor en la Italia de sus amores. Y de este segundo viaje procede el *Cicerone*.

Después, Burckhardt se recluye en la biblioteca de Zurich para entregarse a sus estudios sobre el Renacimiento italiano, que, al fin, quedaron en una serie de ensayos fragmentarios, algunos de publicación póstuma.

Se acentúa a partir de entonces su afán de consagrarse por entero al servicio de su Universidad y aun de la cultura de su ciudad nativa, devoción que asume el carácter de una religión cívica y que, en cierto modo, compensa su desvío de toda política militante. Aun rehusa las invitaciones para dar conferencias en otras ciudades, porque ello le parecía una deslealtad, "un robo a Basilea". Tan amorosa consagración no podía ser estéril. En todos sus conciudadanos cultos se dejaba sentir, según Nietzsche aseguraba más tarde, la huella de Burckhardt. Burckhardt era un consejero y hasta un protector. Los

estudiantes lo rodeaban. La gente de letras y los aficionados a las artes acudían por las noches a su humilde residencia, en los altos de la panadería, desde donde se divisaban el río, las montañas, la ciudad y sus puentes. La tertulia solía prolongarse hasta la madrugada, y los jóvenes se despedían de mala gana, para seguir rumiando los recuerdos de aquellas horas privilegiadas hasta que la aurora comenzaba a dorar la puerta de San Albano. En adelante, Burckhardt es para la posteridad el *Præceptor Helvetiæ.*

Cundía por Europa aquella profunda transformación de todos los órdenes culturales que bien pudiera fijarse hacia 1860 y que Burckhardt contemplaba desde su Belvedere. Son los tiempos de Baudelaire, Mallarmé, los Goncourt, Rimbaud, Lautréamont; del Salón de los Rechazados y la pintura de Manet, Degas, Monet; de Wagner y la mística wagneriana; de las revaloraciones de la ciencia y las expansiones de la industria; del *Capital,* de Karl Marx. El tráfico, el ferrocarril, encadenan y sensibilizan todas las regiones de la tierra. La circulación es más intensa. Es la era del lucro. Burckhardt medita en los esfuerzos de ascetismo a que se verán obligados los creadores de la ciencia y del arte, para no sentirse arrebatados por el torbellino de negocios de las grandes metrópolis. Fiel a su consigna de probidad, y también a las tradiciones sencillas de la aristocracia suiza a que pertenecía, declina el honor de suceder a Ranke en la cátedra de Berlín y prefiere su modesta aula. "No me convenzo —escribe en 1863— de que sumergirnos en el caos nos haga mejores o más sabios. No siento la necesidad de predicar la Gran Alemania ni la Pequeña Alemania, pero sí de decir lo que pienso." Celoso guardián del tesoro, que veía avanzar la ola de la barbarie al punto de presentir los extremos del totalitarismo con sorprendente nitidez, se aferraba en su sacerdocio de la inteligencia y la belleza, convirtiendo su modesta celda en uno de los focos más vivos del sentimiento europeo, de donde partían los últimos fulgores de aquel universalismo que evocan los nombres de Kant, Goethe, Schiller, Humboldt.

Como todos los espíritus nobles, sufre y se angustia ante la guerra de 1870 y las amenazas que entraña para el futuro, no sin derivar una enseñanza sobre el sentido histórico. En su famosa Carta de Año Nuevo, 1870, leemos: "Lo más ominoso no es para mí la presente guerra, sino la era de guerras en que entramos y la consecuente adaptación del espíritu. ¡Cuánto, oh cuánto de lo que han amado los hombres cultos habrá que tirar por la borda a título de mero lujo espiritual...! Piénsese sólo en la cantidad de literatura que va a quedar destruida. Lo que de aquí se salve será porque posee cierta dosis de eternidad. Y cuanto en adelante se produzca, si ha de alcanzar valor permanente, tendrá que surgir de un sobrehumano esfuerzo de verdadera poesía... En cuanto a mí, como profesor de historia, he llegado a una conclusión manifiesta, y es la desvalorización súbita de los meros acontecimientos pasados. En adelante, mi cátedra insistirá en la historia de las ideas, sin retener más que un armazón de acontecimientos indispensables." (Alguna de las *Intempestivas*, de Nietzsche, parece inspirarse en el ejemplo de Burckhardt.)

El afán de lucro y el afán de poder —reflexiona Burckhardt— se han adueñado del mundo, y esta marea creciente producirá una era de esterilidad para la cultura. Las guerras se engendrarán una a otra en funesta continuidad. Y las profecías de Burckhardt, en cartas a los amigos, corren a grifo abierto. "Desengáñese la triste nación alemana si sueña que pronto podrá arrimar el mosquete y consagrarse a las artes de la paz y la felicidad." "Los dos pueblos más civilizados del Continente se han condenado a abdicar de la cultura. Mucho de lo que interesaba y deleitaba a los hombres en julio de 1870 les resultará indiferente en 1871." El "mal bismarckiano", el antiguo mal de la conquista, va vehiculado ahora por las ideas nacionalistas que lo hacen más virulento, más insaciable que nunca, de modo que llegará a extinguir la confianza de los pequeños estados, y humillará y degradará a los vencidos hasta hacerlos abdicar de su derecho a la vida. La consecuencia lógica de esta guerra sería enviar tropas hasta Burdeos y Bayona, y ocupar

durante muchos años todo el territorio francés con un millón de soldados alemanes. ¿Podrán hacerlo, se atreverán a hacerlo? Pero a la hazaña de Prusia espera igual destino que a Napoleón y a Felipe II. Tras esta guerra, "en que Alemania y Francia han sido derrotadas por Prusia", sobrevendrán la melancolía germánica, por verse obligado el pueblo a seguir alimentando la hoguera con su propia sustancia, y la máquina infernal de recelos en Francia y en Rusia. Aun es de asombrar que tarden tanto en estallar las nuevas catástrofes. Los Hohenzollern, destronando a los príncipes con quienes todavía la víspera banqueteaban, han demostrado que el antiguo derecho no es respetable y están cavando su propia tumba. Su dinastía durará más o menos lo que dure una generación. Las coronas dejarán el sitio a las capacidades extraordinarias exigidas por la enormidad del conflicto, subordinándose al *Soter* o salvador, al *Führer*, cuya fisonomía despótica Burckhardt prevé con tal lucidez que asegura: "Podría pintarlo desde ahora." "El placentero siglo XX verá otra vez al poder absoluto levantar su horrible cabeza" y, además, será la era de los grandes partidos político-militares, de las corporaciones armadas. Desde 1880 preveía el recrudecimiento de las persecuciones contra los judíos. La incauta Italia, engañada por el falso sueño de erigirse en gran potencia y en estado militar centralizado, tendrá un triste despertar. La cuitada Francia, donde la carrera de las armas "no es ya una carrera como en Prusia", está corrompida por mercenarios, monarquistas y boulangistas. El proceso de descomposición sólo encontrará resistencias que se recluten entre los peores elementos, y así, por su acción y aun por la reacción que provoque, arrollará las herencias humanas más preciosas.

Ya viejo, escribe estas palabras de terrible clarividencia: "Hace tiempo estoy convencido de que muy pronto el mundo tendrá que escoger entre la democracia total o un despotismo absoluto y violatorio de todos los derechos. Tal despotismo no será ejercido por las dinastías, demasiado sensibles y humanas todavía para tal extremo, sino por jefaturas militares de pretendido cariz

republicano. Verdad es que cuesta mucho imaginar un mundo cuyos directores prescindan en absoluto del derecho, el bienestar, la ganancia legítima, el trabajo, la industria, el crédito, etc., y apliquen un régimen fundado nada más en la fuerza. Pero a esta ralea de gente ha de venir a parar el poder, por efecto del actual sistema de competencias y participaciones de la masa en la deliberación política" (13 de abril de 1882). En la más reciente edición de las *Reflexiones*, aparecen estos fragmentos adicionales: "En vez de la cultura, vuelve a estar sobre el tapete la existencia escueta. Por muchos años, al simple antojo de lo que se llaman las mejoras se contestará con la referencia a los inmensos dolores y pérdidas sufridos. El estado volverá a asumir en gran parte la alta tutela sobre la cultura e incluso a orientarla de nuevo, en muchos aspectos, según sus propios gustos. Y no está descartada la posibilidad de que ella misma le pregunte al estado cómo quiere que se oriente. Ante todo, habrá que recordar a la industria y al comercio, del modo más crudo y constante, que no son lo fundamental en la vida del hombre. Tal vez morirá una buena parte de todo ese follaje lujurioso de la investigación y las publicaciones científicas, y también de las artes; y lo que sobreviva tendrá que imponerse un doble esfuerzo..." "La crisis iniciada por una causa es soplada por el viento poderosísimo de muchas otras causas, sin que ninguno de los copartícipes individuales pueda decir nada acerca de la fuerza que en definitiva prevalecerá..." "Se adjudicará al estado, entre sus deberes sin cesar crecientes, todo aquello que se cree o se sospeche que no hará por sí sola la sociedad." "Tengo una premonición —dice a Preen— que, aunque parezca insensatez, no puedo alejar de mi mente, y es que el estado militar que se avecina va a convertirse en una gran fábrica. Esas hordas humanas de los grandes centros industriales no pueden quedar abandonadas indefinidamente a su hambre y a su codicia. Por fuerza sobrevendrá, si hay lógica en la historia, un régimen organizado para graduar la miseria, con uniformes y ascensos, en que cada día empiece y acabe a toque de tambor." El

industrialismo invasor, que pudo embriagar a sus contemporáneos, le aparece desde 1870 como un monstruo apocalíptico. La cultura, expulsada del núcleo, será encomendada a la clase subsidiaria de los intelectuales, a modo de adorno sin seriedad. No de otra suerte la nobleza salvaje de la Edad Media relegaba al oscuro clero los humildes menesteres de rezar por la salvación de los hombres. Los escritores se verán obligados a ser meros propagandistas; los artistas, a tratar temas sin consecuencia, frenando el afán peligroso y aventurero que late en el seno de todas las grandes creaciones. Confiemos en que logren salvarse algunos ascetas de la creación desinteresada. En ellos funda Burckhardt su "humilde esperanza".

Y la obra que aquí se publica denuncia la "ilusión acústica" en que la humanidad viene viviendo por varios siglos, como paradójica consecuencia de la prensa y la difusión de los conocimientos: la ilusión de figurarse que todo, hasta las fuerzas materiales, se gobierna conforme a razón raciocinante (como lo creían en su candoroso optimismo los hombres de la Ilustración); y señala lúcidamente el peligro de que tales fuerzas, en cualquier momento, se adueñen del mundo por sus propios caminos, a menos que se prevenga con tiempo una resistencia espiritual. La doctrina cristiana sobre la corrupción del hombre —declara Burckhardt— ha llegado a extremos insoportables al llenarse de excrecencias inútiles, pero reposa en un entendimiento de la naturaleza humana mucho más profundo que la teoría del "buen salvaje" de Rousseau. El bien sólo se logra mediante un esfuerzo consciente y educado. Cuando se le escapan a Burckhardt algunas protestas contra la palabra "democracia", debemos entender que no van dirigidas contra el ideal democrático del bien común, que era su credo fundamental, sino contra todo procedimiento de abandono a los impulsos ciegos. Tal fue la ruina de Atenas, en que poco a poco los sabios quedan supeditados a los poderosos.

Aun cuando Burckhardt se guardaba, ante el público y en la cátedra, de extremar el horror de sus profecías más allá de los límites de la conciencia histórica, no es

posible disimular que, en la intimidad y en cartas a los amigos, la angustia profética alcanza a veces una temperatura enfermiza, llegando a hacerlo dudar de los beneficios de propagar la cultura, desde el momento en que ésta, desviada de sus fines auténticos, sólo se encamina a procurar el poder y el lucro.

La simple enumeración de los trabajos de Burckhardt marca los hitos de su desarrollo, camino de la resultante, que esto son las *Reflexiones*.

Su *Época de Constantino el Grande* (1852)* estudia la decadencia de la Antigüedad, estrangulación de la cultura por las potencias exacerbadas del estado y la Iglesia, y le proporciona uno de los instrumentos que ha de aplicar al análisis de las civilizaciones. Es su primera obra y la más propiamente histórica en el sentido tradicional del género, pero donde se siente ya que el intérprete gana terreno sobre el narrador.

En su *Cicerone* (1855), vuelve al itinerario italiano a la manera del joven Mommsen. Bajo la apariencia de una simple guía monumental, y juzgando según sus ojos, sin que le cohiban los juicios de autoridad ajena ni las estratificaciones de la rutina —rasgo general de su mente—, construye una interpretación estética que se ha comparado a la de Wölfflin o a las más avanzadas de nuestros días y que es uno de los documentos más auténticos del "impresionismo". Se ha dicho que sólo le superan Winckelmann y Ruskin. Su gusto es certero y no se embaraza en las recetas de géneros y estilos. Su clásico aplomo lo libra de aquella proclividad étnica hacia las monstruosidades y extrañezas. Se defiende del arrobo romántico ante el gótico, reivindica el gótico italiano. Su juicio parte del choque intuitivo con el objeto artístico, y sabe que el efecto estético no puede sustituirse racionalmente o mediante palabras (Croce). Nietzsche escribía a su amigo Gersdorff: "Hay que levantarse y acostarse leyendo el *Cicerone*, de Burckhardt. Pocos libros hay

* *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Fondo de Cultura Económica, México, 1945 [E.].

que aviven tanto la imaginación y que mejor preparen para penetrar las concepciones artísticas."[5]

A continuación publicó su obra más difundida, *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), obra que le dio definitivamente un sitio entre los clásicos de la historia de la cultura y despejó nuevas perspectivas sobre las posibilidades del género histórico. Cumplido ya antes su deber para con el arte italiano, lo da aquí por conocido —lo que se le ha censurado— y entra con desembarazo en la psicología de la época. Algunos objetan la impaciencia con que abrevia el tránsito entre la Edad Media y el Renacimiento, donde se movía más a sus anchas. Otros lamentan que pase por alto las bases materiales del cuadro, o que le importe el saldo anacrónico mucho más que la cronología. Los cargos recaen todos fuera del contenido del libro, cuya originalidad y valor han resaltado más con los años, no obstante su desigual densidad y los leves deslices del "esteticismo". Stendhal había expandido el individualismo de los moralistas franceses en un esbozo inconexo de moral social, en unas generalizaciones seductoras y aventureras sobre la "historia de la energía", con ejemplos tomados de Francia, Alemania, Inglaterra e Italia. Burckhardt recoge esta inspiración y la proyecta sobre Italia con una estrategia ya metódica. Este libro prepara la visión definitiva de Burckhardt sobre el bien histórico, en relación siempre con la personalidad de los hombres.

Cuarenta años le quedaban de vida. No llegó a publicar otra obra, consagrado del todo a sus lecciones y conferencias. De ellas han resultado los dos libros póstumos, *Historia de la cultura griega* y *Reflexiones sobre la historia universal*, cursos ambos que tanto impresiona-

[5] "Ya a los veinte años había escrito sobre las catedrales suizas, y al entrar en Bonn escribió acerca de la iglesia del Rin... En 1847, a petición del autor, editó el *Manual de pintura*, de Kugler, añadiendo una buena cantidad de material propio." G. P. Gooch, *Historia e historiadores en el siglo xix*. Fondo de Cultura Económica, México, 1942, p. 576. Según Gooch, Burckhardt entiende menos de escultura que de arquitectura, y sus opiniones sobre la pintura "son estimulantes".

ron a Nietzsche y cuya publicación Burckhardt sólo autorizó en artículo de muerte. En 1866 escribía a un correspondiente: "Ninguna de mis conferencias se imprimirá, porque como conferencias nacieron a la vida y la impresión las perjudicaría, mostrándolas como tapices vueltos de revés." Y así quedaron estas obras, en parte a medio redactar, aunque los editores póstumos les han dado la articulación indispensable, con sumo respeto y discreción según todas las apariencias.

Burckhardt comenzó a trabajar en su *Cultura griega* por 1869 e hizo su primer lectura académica en 1872. Aparte de las razones aducidas, se abstuvo de la publicación por escrúpulo profesional. No se sentía especialista en achaques filológicos. Sabía de sobra que, mientras dormían sus notas, los trabajos helenísticos iban renovando el terreno, con rica aportación de epigrafías y otros testimonios, los cuales bien podían rectificar sus fuentes exclusivamente literarias. Y, en efecto, a la aparición de la obra no faltaron los celosos reparos. Gran pecado de Wilamowitz, imperdonable miopía de su parte el haberse apresurado a declarar "fuera de la ciencia" una obra imperecedera en conjunto, cuyas direcciones sigue hoy la posteridad con veneración y provecho. Cupo a Burckhardt, respecto a Grecia como respecto a Italia, la suerte de los precursores, que provocan la impaciencia de los contemporáneos y, al igual del Cid, ganan la batalla después de muertos. Burckhardt "rechaza por completo la idealización del mundo griego que Curtius había heredado de Otfried Müller, Goethe y Winckelmann. El hecho mismo de no ser especialista, de haberse acercado a Grecia ya tarde, con la vista adiestrada en otros campos, presta a su libro una espontaneidad poco común" (Gooch).

En cuanto a las *Reflexiones*, que hoy aparecen por primera vez en nuestra lengua por el inteligente cuidado de Wenceslao Roces, proceden del curso universitario, cuyas notas fueron organizadas por Jakob Oeri, sobrino de Burckhardt, con el aditamento de las conferencias fi-

nales. El libro apareció en 1905.[6] Los capítulos I a IV son la materia del curso universitario (1868-1885) e incorporan un curso anterior sobre la "Introducción al estudio de la historia". Entiendo que el capítulo IV, "Las crisis históricas", quedó cabalmente redactado entre los manuscritos de Burckhardt; el capítulo V, "Individuo y colectividad (La grandeza histórica)", reúne sus tres conferencias de 1870 en el Museo de Basilea; y el capítulo VI, "Sobre la dicha y el infortunio en la historia", es una conferencia leída en el propio Museo el año 1871. Esta compleja elaboración debe tenerse en cuenta al leer la obra y al juzgarla, y crea no pocos problemas al traductor, entre la tentación de clarificar algunas confusiones del texto, como lo hizo S. Stelling-Michaud en su versión francesa,[7] y el deber de conservarse fiel, incluso a las oscuridades posibles del original, según lo hace la traducción que presentamos. En cuanto a la traducción inglesa arriba citada, se ofrece modestamente como un auxilio para la lectura del texto alemán. Hay una reciente edición norteamericana (*Force and Freedom*, Nueva York, Pantheon Books Inc., 1943) precedida de un extenso estudio de James Hastings Nichols, que aquí hemos aprovechado. En el estudio de Nichols encontramos estas justas palabras: "Sólo después de setenta años estamos en condiciones de comprender el Continente de 1871 como Burckhardt lo interpretó en sus días. Burckhardt entendió desde entonces nuestro mundo de 1941 mejor que muchos de nosotros." Nichols lamenta que el desagrado de Füter y de Croce por la desconfianza de Burckhardt ante los abismos que veía abrirse como con-

[6] Hay otra nueva edición en alemán (Berna, Editorial Hallwag, 1941), complementada con pasajes adicionales cuya inclusión se iba aplazando por su "excesiva actualidad política", al cuidado de Werner Kägi, sucesor de Burckhardt en la cátedra de historia de Basilea, con una interesante introducción, en que se declara que esta obra es "la más personal de Burckhardt", y una antología de juicios laudatorios bien seleccionados.

[7] J. Burckhardt, *Considérations sur l'histoire du monde*. París, Alcan, 1938.

secuencia del camino que tomaban las democracias, llevara a ambos críticos a desestimar el verdadero pensamiento de nuestro autor, actitud que ha contribuido a falsear la imagen que de él tienen algunos, representándoselo como un mero epicúreo irresponsable y desentendido de cuanto no fuera el deleite estético. En verdad, agrega Nichols, las *Reflexiones* son una "historia de los valores de la civilización occidental" y, sin proponérselo, un tratado político al modo de Platón y de Maquiavelo. Como Agustín traza el panorama de su época, amenazada por la codicia de los godos, así el ensayista suizo recoge el saldo de su tiempo cuando los nuevos bárbaros están a las puertas.

Consta que, durante la elaboración de estos cursos, Burckhardt se sintió atraído hacia cierto grupo de jóvenes alemanes que frecuentaban su aula: Erwin Rohde, el barón von Gersdorff, el catedrático Nietzsche que tenía unos veinticinco años y a quien Burckhardt ya doblaba la edad. Le unía con ellos la tendencia schopenhaueriana; aunque ellos, en su juvenil vehemencia, no se conformaban del todo con la "desesperación recatada y discreta" del maestro y, por entre la selva de sus enseñanzas, ansiaban ya salir al campo llano de alguna "ilusión salutífera" que los redimiera del pensamiento.

Burckhardt establecía la estructura y la sembraba de ideas fértiles. Y antes y después de las lecciones, discutía con sus jóvenes amigos e iba, en cierto modo, edificando unas conclusiones de seminario. No disimulaba sus inspiraciones, en éstos ni en ninguno de sus anteriores trabajos. Respecto al origen de la tragedia y su misteriosa relación con el impulso musical, por ejemplo, las alusiones a Nietzsche son transparentes. Los cursos desentrañaban el rumbo para la *Psique*,* de Erwin Rohde (1893-94). Nietzsche recibía estímulos directos y se sentía confirmado en su aplicación del "principio dionisíaco". Allí aprendió a reírse de la "impasibilidad griega" y robusteció sus atisbos sobre el "*pathos* helénico" y su

* Fondo de Cultura Económica, México, 1948 [E.].

desconfianza, en nombre de la cultura, frente a la acción de la Iglesia y del estado. Allí tomó pie para su camino aventurado y "zigzagueante": individualismo extremado, aristocracia y anarquía intelectuales, etc. Acaso se deba a la misma influencia su paulatina decepción de la religión wagneriana, religión que Burckhardt no compartía.

Naturalmente que Burckhardt y Nietzsche estaban destinados a separarse, siguiendo cada uno la declinación de su destino. La separación no significó nunca distanciamiento amistoso. El maestro es fiel al discípulo, a quien acompaña de lejos con atención algo temerosa. Y cuando ve confirmados sus temores y recibe cierta carta en que Nietzsche declara ser Ferdinand de Lesseps, se apresura a comunicarse con el profesor Overbeck, quien acude a recoger a Nietzsche en Turín, donde éste se encontraba ya en estado de trastorno mental. Nietzsche, por su parte, sabía bien lo que se decía cuando aseguraba que los únicos capaces de entenderlo eran Buckhardt y Taine. El leve matiz de ironía que traslucen algunas cartas de Burckhardt no es más que la expresión habitual de su espíritu desengañado, ante los sueños excesivos de Nietzsche. La armonía entre ambos no se fundó nunca en el temperamento, sino en la inteligencia. Burckhardt, hombre de comprobaciones científicas, resultaría profeta del pesimismo por la nitidez de sus previsiones racionales. Nietzsche será más bien profeta de predicaciones y admoniciones, al modo del Viejo Testamento.[8]

Los discípulos nos han dejado algunas "instantáneas" sobre el catedrático Burckhardt. Carl Spitteler habla de su fácil elocución, algo frenada a veces por la conciencia de la gravedad de los temas; de cómo entraba a toda prisa, colocándose siempre de pie frente al escritorio y

[8] Sobre estos puntos, me refiero a la reseña de la traducción inglesa, a la carta de Luis Araquistáin y a la respuesta de Oscar Levy, editor de las traducciones inglesas de Nietzsche, publicado todo ello en *The Times Literary Supplement*, Londres, 8 y 15 de mayo y 5 de junio de 1943.

nunca detrás, y atacaba el asunto sin preámbulos, conforme a la costumbre de Basilea, que parece haber tachado los exordios de su programa. No se detenía a buscar las palabras, no vacilaba, no se corregía nunca. El discurso daba la impresión de un ejercicio religioso, de una plegaria por la historia. Brillante en la metáfora, agudo en la ironía, el sarcasmo y el desdén. Sin perdón para la humana locura, pero reverente para el dolor histórico. Sutilísimo en la apreciación literaria, que solía disimular con negligencia o como sin darle importancia. Nunca intimidado por los "argumentos de autoridad". Rudolf Marx (a quien se debe la versión de las *Reflexiones* publicada en la colección Kröner) asegura que la emoción sofocaba a veces su voz, cuando por ejemplo hablaba de la Sixtina, de Rafael o del hermes de Pericles del Vaticano. Callaba entonces un instante, como para contener las lágrimas, y durante esos silencios sólo se escuchaba el rumor del Rin. (*Ap.* Croce, *op. cit.*)

Podemos imaginarlo como un catedrático a quien la cátedra no logró encallecer, indemne a las enfermedades profesionales; generoso al punto de no desconcertarse jamás con las objeciones, y siempre capaz de absorberlas en su vigoroso liberalismo y en su conciencia tan despierta para la complejidad de las cosas. Adiestrado en la Antigüedad y en el Renacimiento, no teme, pertrechado con tan buenas armas, lanzarse a campo traviesa por las sendas del diletantismo, único medio —según él mismo nos explica— de dominar hoy por hoy el cuadro completo de la cultura, aunque convenga ser experto en un arte determinado y penetrarse bien de que el trabajo intelectual no debe aspirar a ser un mero goce. Preocupado por todo lo humano, no hay manifestación del espíritu que lo encuentre sordo, en tanto que sus contemporáneos Riehl y Freytag no salían del pueblo alemán, que es el modo de no entender a un pueblo, aun cuando ello fomente el patriotismo y sirva a otros usos de propaganda extraños a la ciencia. Más atento a los significados que a las coordenadas de los hechos; nunca soldado raso de la erudición, sino capitán del conocimiento. Hombre sin edad, tan amigo del viejo como

del joven, por plástica gracia de la inteligencia; tan apto en la compañía como en el consejo; y, en suma, como tenía que ser el que supo fascinar a Nietzsche. Simpático por naturaleza, se apoderaba sin esfuerzo de sus auditorios, inquietándolos con su sinceridad y su audacia, a imagen del famoso tábano; mientras, por otra parte, suscitaba en sus discípulos el valor de la iniciativa y aun las legítimas deslealtades que el verdadero magisterio tiene la incumbencia de engendrar.

Véase, en esta carta a Nietzsche, una declaración sobre su entendimiento de la historia y una revelación de su temple socrático:

"Mi pobre cabeza nunca ha sido poderosa, como la de usted, para reflexionar sobre las razones últimas, los propósitos y los fines deseables de la ciencia histórica. Sin embargo, como maestro y conferenciante, creo poder afirmar que nunca sujeté la enseñanza a eso que responde al rimbombante nombre de historia universal, sino que siempre consideré mi materia como un asunto sintético. Me he esforzado por poner a todos en posesión de aquellos sólidos fundamentos indispensables para su propia obra ulterior, y sin los cuales ésta carecería de sentido. He hecho cuanto podía para que se adueñasen del pasado, en todas las formas y maneras, sin enfermarse con él. He querido que cosechen por sí mismos los frutos, y jamás pretendí avezar eruditos o educar discípulos en el concepto limitado del término. Sólo he deseado que cada uno de mis oyentes sintiese y supiese que puede por sí mismo buscar y asir lo que a su personalidad conviene, y que hay un deleite en hacerlo. Nada me importa que por esto se me acuse, como es muy probable, de *amateurismo*."

El libro que ahora se publica viene a ser, en concepto si no por la intención o la fecha, algo como el testamento de Burckhardt, la última proyección que dibuja sobre todas sus generalizaciones históricas, en un esfuerzo sintético parecido al de Montesquieu. Tras de investigar la historia moral del pasado helénico, el bizantino, el italiano, pasea por otras regiones y levanta "el armazón de

acontecimientos indispensables". El libro se ofrece sencillamente como una introducción para convidar al estudio de la historia, e infiere, de la observación misma y no de supuestos metafísicos, algunas regularidades fenomenales que fundamentan su entusiasmo por la obra incansable de la libertad. No quiere ser entendido como "filosofía de la historia" (contradicción en los términos, dice él: la filosofía subordina, la historia coordina), porque todavía está encima la sombra de Hegel y parece que toda filosofía de la historia lleva una ambición finalista. Esta ambición, a poco que se cambien los términos y se diga "Dios" en lugar de "Razón" o "Espíritu", nos conduce otra vez a la teodicea agustiniana. Y nosotros nada sabemos sobre el objeto y el destino del universo, y ni siquiera conviene que lo sepamos. En efecto, una vida prevista dejaría por eso mismo de ser vida. La voluntad que nos anima tiene que adelantar ciegamente, entre reto, apuesta y peligro, pena de desvanecerse en la certeza absoluta de lo "previvido". Un latido de la "evolución creadora" parece cruzar esta página de Burckhardt.

No esperemos, pues, de Burckhardt un tratado de historia. Su libre ensayo personal omite lo inexpresivo y sólo destaca lo que sirve para tramar el hilo de sus observaciones. Despierta sin duda el apetito por los estudios históricos, pero no prepara a ellos en el sentido propedéutico; antes da la historia por conocida. Y a ello se deben la originalidad y la fecundidad de las *Reflexiones*.

Es peligroso reducir este libro en unos cuantos párrafos. Ante todo, porque pierde su encanto, su jugosa vitalidad, como la caña prensada. En seguida, porque el pensamiento de Burckhardt es muy flexible y todo compendio tiende a la rigidez. Finalmente, porque el mismo autor ve su materia como una materia fluida, aunque, para mejor examinarla, la contemple a través de una leve cuadrícula. Con todo, intentaremos dar una exposición de conjunto. Téngase en cuenta que nos veremos precisados, por una parte, a cambiar el orden de las tesis; por otra, a cargar un poco las tintas. Y téngase en cuenta, además —circunstancia que a veces

olvidan los comentaristas—, que, como ya lo explicamos más por detalle, la obra procede de un amasijo de notas para el curso, luego hilvanadas por mano ajena para la lectura corriente, y a la que se añadieron las conferencias últimas que el autor dejó redactadas. Tal vez hemos perdido algunas aclaraciones complementarias confiadas a la improvisación oral. En ocasiones, atento a despertar la imaginación histórica de sus discípulos, el maestro se limita a enumerar problemas, a señalar sugestiones, cuyo desarrollo no se propone o deja para mejor ocasión. En nota al capítulo II, escribe: "Otra vez ensayaremos establecer un código del llamado *derecho de los pueblos* (a la conquista), el cual, según Niebuhr, consiste en rezar primero un *padrenuestro* y luego lanzarse a la carga." Burckhardt avanza como un descubridor apresurado, plantando banderas para los exploradores futuros. El vasto campo reconocido por él no ha entrado todavía cabalmente en la posesión de la historia.

Es enojoso verse en trance de cargar las tintas, de forzar la mano al autor. A través de nuestro resumen, parecerá sistemático en sus puntos de vista, exagerado en sus inclinaciones temperamentales. Estas inclinaciones, Burckhardt las sofrena cuanto puede, en su magno empeño de objetividad científica y en su acatamiento algo escéptico de los hechos. Es más: para disipar esta ofuscación subjetiva escribió el ensayo que cierra el libro, previniéndonos contra las especies de prejuicios de que levanta un minucioso inventario: la simpatía, la impaciencia, el finalismo, la misma devoción unilateral por la cultura de que se sabía afectado; pequeño breviario de lógica histórica que recuerda los "ídolos" baconianos. En cuanto al sistematismo, Burckhardt lo corrige sin esfuerzo, porque era extraño a su naturaleza. Su probidad mental le impide escamotear los hechos que pudieran atenuar o hasta contrariar sus afirmaciones. Traza un contorno con la pluma y lo borra un poco con el dedo. Su claridad de visión le presenta de un golpe la imbricación de los fenómenos, con sus facetas cambiantes y aun opuestas. Su conocimiento histórico le impide caer en la monotonía simplificadora de otras

épocas. Su fertilidad desata a un tiempo varios procesos ideológicos.

Con estas reservas a la vista, nos atrevemos al resumen.

El bien histórico —única aspiración permanente en el vaivén de la historia— es el florecimiento de la persona humana. No se trata de un desarrollo lineal y progresivo, artificialmente superpuesto al corte longitudinal y cronológico, idea que Hegel introduce como un místico supuesto previo en vez de probarla por observación o inferencia, no. La aspiración es permanente; la realización, accidentada y nunca definitiva, aparece aquí y allá, ayer o mañana, en forma de equilibrio inestable. Sólo se la puede apreciar abriendo cortes transversales en el largo episodio humano, lo que explica el plan de la obra. Asistimos a una constante lucha prometeica. Por eso —escribe Burckhardt— "nuestras reflexiones tienen un carácter patológico". El punto de vista de Burckhardt es una "teoría de las tormentas".

Hay que examinar, pues, el suceder histórico en sus auroras y en sus anochecidas: Grecia, Constantino, el Renacimiento, nos han preparado a la tarea. Dejamos de lado las confusiones de orígenes y los lentos desprendimientos antropológicos. Ellos nos alejarían del fenómeno maduro que pretendemos estudiar —las sociedades activas y creadoras— y nos llevarían al terreno resbaladizo de lo no comprobado, a los supuestos previos de que venimos huyendo. La historia se estudia *in media res* y es el único conocimiento que no puede comenzarse por el principio.

Este viaje a través de las composiciones y descomposiciones de las sociedades se orienta conforme al efecto de tres agencias principales: el Estado, la Religión y la Cultura, tríada que no aspira al sistema, sino que sólo da un nexo a las observaciones desperdigadas, y que corresponde a la estructura de los intereses vitales como la entiende Dilthey. A falta de esta referencia a las categorías de valores, seríamos víctimas del vértigo histórico y nada entenderíamos. Por aquí llega Burck-

hardt a una tipología sociológica que anuncia a Max Weber ("el hombre del Renacimiento"; "el griego de la edad heroica", etc.), y a cierta definición de estilos de vida y climas de opinión, aunque —siempre laico y siempre historiador— se defiende de toda "periodización" biológica o mística. Su Grande Hombre, por ejemplo, no es producto de la Providencia, sino de la libertad.

Estables el Estado y la Religión, movible la Cultura, en ésta radica el bien histórico bajo especie de libertad, que sin aquéllas tampoco podría realizarse. El Estado es una organización de la fuerza, que acaba por sustentar el orden. La Religión, sentimiento de una dependencia sobrenatural, satisface la necesidad metafísica del hombre para obtener cuanto no puede obtener por sí mismo. Con su cristalización en Iglesia empieza el peligro, el cual aumenta conforme nos acercamos al tipo máximo, que es el proselitismo de toda Iglesia universal, siempre dotada de una escatología o doctrina del más allá. El tipo mínimo viene a ser el de cierta manera de pensar, sin dogmas, cultos ni prescripciones; que asume, sin embargo, la importancia de secta, como el estoicismo entre los antiguos y aun la misma filosofía enciclopédica de la tolerancia en el siglo XVIII, la cual tuvo sus adeptos y mártires, dotados de cierta energía mística. Esta última observación anuncia de lejos algunas tesis recientísimas: tal el libro de C. L. Becker, *La "Ciudad de Dios" del siglo xviii*.[9]

Las dos agencias estables, Estado y Religión, no logran en cualquier tiempo su plenitud o mayoría de edad, sino sólo en los "momentos favorables de fijación". Ambas tienden en principio a la universalidad, ya política o metafísica, y tienen en último resultado efecto compulsorio. Frente a ambas, y en postura defensiva y crítica, la Cultura es el movimiento del espíritu en libertad, sin sombra de afán compulsorio; es la respuesta a nuestras necesidades terrestres e intelectuales, ya en el orden material y técnico, ya en las artes, la literatura y la ciencia. La Cultura "es el reloj que

[9] Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

marca la hora en que la forma y la sustancia del Estado y la Religión no se cubren exactamente entre sí". Toda rigidez institucional le es hostil, a tal punto que "los universitarios y los profesores han contribuido a menudo al retardo de la ciencia". Pero la irrestañable sinceridad obliga a Burckhardt a declarar que, en ciertos instantes, el retardo moderado en la marcha de la cultura no es acaso un perjuicio.

Las tres agencias se entrefluyen, se reabsorben o disgregan, se enredan o procuran su predominancia respectiva, así como el pasado y el presente andan mezclados en cada instante. Cuando en su conjugación no hay la armonía que garantice la libertad de la Cultura, sobreviene la crisis, tal vez la muerte. La Cultura requiere un equilibrio indeciso y delicado, levísima vibración coloidal que sostiene el edificio humano.

Ante un acierto tan exquisito y efímero, Burckhardt muestra aquella desesperación intelectual que pudo inquietar a sus discípulos más ilustres, y que sólo parece aliviarse gracias al puro deleite de vivir para descubrir y afrontar la verdad. Después de todo, no disimularse el peligro es condición de la varonil templanza y gran desperezo de asepsia antes de poner manos a la obra. Gersdorff, Nietzsche, Rohde, se han entendido con un guiño y siguen escuchando al maestro.

Las anteriores investigaciones de Burckhardt nos sirven para ejemplificar y hacer visibles estas aseveraciones abstractas. Véase el caso de la Antigüedad. No pereció ésta por los destrozos superficiales del bárbaro ni por la mina subterránea del cristianismo. Murió de su propio desajuste. El Estado se hizo un Leviatán. La pureza religiosa se refugió en la ascética y la monástica. La Iglesia, ayuna de verdadera fe en la mente de Constantino, se sumó a la estabilización del Estado. Y entonces el hombre agonizó, por coagulación del flujo vital de la Cultura.

Absorbente por esencia de los jugos de la Cultura, la Religión, al rebasar su órbita, fija y embalsama los antiguos despotismos teocráticos —Egipto, Asiria, Babilonia, Persia— igual que amenaza embalsamar y fijar ese futu-

ro despotismo guerrero que Burckhardt adivina en sus profecías. Pero la Religión por sí sola no es más que el autor intelectual, y el delito no se consumaría sin la connivencia del brazo secular, del Estado. Los pueblos en tal servidumbre se entregan a la mera repetición, cercenada en ellos la facultad viva por excelencia, que es el rejuvenecimiento constante. En cambio, la libertad de pensamiento que un día disfrutaron Grecia y Roma se debió a que la Cultura era función regular de la Polis, no contaminada de aquel "virus sagrado" que ocasiona las precipitaciones funestas. La contaminación proviene de las influencias orientales. Claudica el mundo antiguo, y en adelante se vive por referencia a la idea sobrenatural, y según los intereses de una casta hierática que ataca o ayuda a los Estados conforme le sean rebeldes o sumisos.

Las reformas del Estado moderno, encaminadas a su emancipación, son bienvenidas. Pero el schopenhaueriano y wagneriano difícilmente podría engañarse. A sus ojos, el Estado, visto de cerca, revela su etimología de casta brutal y sanguinaria. ¿Admitiremos, con Hegel, que el Estado trabaja, por prescripción divina, para instaurar en la tierra el reinado de la moral? La moral aparece a Burckhardt como asunto del fuero interno, ligado a la libertad de la Cultura. La misión suficiente (y negativa) del Estado es fincar una tregua en los conflictos de las fuerzas desordenadas, superponiéndose como una fuerza mayor: nunca, prescribir el pensamiento. Pues la fuerza, en sí, es el mal, y su única justificación es encadenar la brutalidad por el temor. Engendro de la *libido dominandi* —pecado mortal verdadero, según Pascal y La Rochefoucauld—, el Estado, entregado a su sola ley, que es "gozo vacío y desolado de imperio", sólo aspira al dominio y al ensanche de sus dominios. Toda la historia moderna lo demuestra: Federico II, Luis XIV, "monstruo mongólico más que occidental"; y añadamos, Napoleón, Bismarck y cuanto ahora padecemos, que es ya una tortura sin excelsitud, como un dolor de muelas.

Pero la inagotable ingeniosidad de la vida logra abrir

respiraderos por entre los herméticos bloques, y por esas cuarteaduras se insinúa algo de libertad con que la Cultura se alimente. Es un alegato fraudulento el atribuir los bienes de la Cultura al Estado, no en tales casos particulares y felices —que bien pueden darse—, sino por cuanto al concepto mismo del Estado y de su misión. Se entiende la predilección de Burckhardt por los estados pequeños, que dejan mayor juego a la iniciativa y representan el peligro menor (atenuación inmediata: imposible negar la necesidad u oportunidad de ciertas monarquías universales). También a Nietzsche nuestros monstruosos estados modernos le resultarán cosa de grosería y barbarie. Revolviendo tales pensamientos, se ha dicho más tarde que Goethe, en su modesto ducado de Weimar, fue el último en disfrutar la perfección de Europa. El honesto ciudadano de Basilea, hecho al cantón suizo y con la mente puesta en Atenas, siente más cerca del corazón la antigua Ciudad-Estado que no los modernos imperios nacionales, pero su predilección no le ofusca al grado de desconocer tales o cuales beneficios aportados por éstos.

Una cosa es para Burckhardt reconocer, como historiador, los hechos acaecidos; otra, absorberlos en el tribunal de su insobornable idealismo. La "grandeza histórica" no tiene para él otro sentido que la intensa vida interior, aunque lleve más allá del bien y del mal convencionales, y no se la alcanza por sólo haber sido afortunado en las guerras y en los bienes. La misma acumulación de medios materiales —sea dicho contra lo que hoy llamaremos "la falacia del rascacielos"— no facilita necesariamente los apogeos culturales, cuyas surgentes están en el espíritu.

Tales son las tres agencias del suceder histórico. Este suceder revela su carácter propio comparándolo con el suceder natural. Aunque la historia tiene que aprender mucho de la ciencia de la naturaleza —la observación, la comprobación, el acatamiento de los hechos—, también se distingue de ésta cuanto se distinguen entre sí el fenómeno natural y el histórico. La naturaleza

tiende a la organización y a la conservación de los tipos. La historia es una constante mutación cuyo principio es el bastardeo, donde opera siempre el fermento de libertad. La naturaleza es lentitud; la historia, aceleración. Así lo declara Burckhardt de modo expreso e inequívoco. Importa señalarlo así, porque una autoridad contemporánea —que merece el mayor respeto por su dignidad moral, artística y científica— acaba de atribuir a Burckhardt la tesis contraria.[10] Tan grave desliz nos llena de estupor. Lo atribuimos al hecho de que tal juicio —según lo revela una nota— se funda en un resumen ajeno y no en la lectura directa de Burckhardt. O acaso a que el autor objetado ha adquirido el hábito de adelantar siempre sus pensamientos en sesgo polémico, como si siempre tuviera un enemigo a la vista.

Ahora bien, como toda acción, esta mutabilidad de la historia requiere un actor. El actor es el hombre en general y, en particular, el Grande Hombre, que focaliza la fuerza colectiva. Entre las agencias abstractas de que hemos hablado, discurre una agencia individual y concreta. ¿No veis prefigurarse aquí, a través de la metáfora lamarckiana, el poema nietzscheano del Superhombre? Por aquí vino a respirar aquella necesidad de una "ilusión salutífera", que decía Erwin Rohde. Los antecedentes deben buscarse en el Príncipe maquiavélico, que lucha contra la adversa fortuna; en el Héroe gracianesco, socorrido por su estrella benéfica; en el Héroe de Carlyle, en el Representativo de Emerson, en el Grande Hombre de Burckhardt.

Las actuales preocupaciones históricas, imbuidas de doctrina política, consideran con cierta inquietud al héroe, temiendo que nos retraiga al despotismo individual y a la deificación de los dictadores; imbuidas de doctrina económica, lo alejan, por cuanto su idolatría puede hacer olvidar la problemática material de la historia y devolvernos a las interpretaciones románticas y místicas. Y un vago resentimiento social se subleva contra todo privilegio —aunque lo sea en el dolor y el

[10] B. Croce, *op. cit.*, p. 93.

martirio—, y la mediocridad no logra un consuelo efectivo llamándose a sí misma "áurea". Los adversarios teóricos del Grande Hombre podrán negarle su grandeza, pero no su acción determinante, así sea expresión de aquellas causas profundas que ellos alegan, entre las cuales no es menos valiosa la sola virtud de la imaginación.

Por lo demás, la noción de Burckhardt sobre los Grandes Hombres no tiene nada de providencial y extremosa; y de tal modo queda desleída en la sustancia común, que hasta admite en su galería la presencia de figuras legendarias y míticas, concreciones del pensar humano que procura apoyarse en símbolos. Cuando de personajes históricos se trata, no se los hace llover del cielo, sino brotar de la necesidad multánime de los pueblos, ya como definidores, propulsores o ejecutores de la vaga voluntad dispersa. La época los cría y los lanza por incubación y por plétora. A través de ellos y en su carne mortal, se operan *fragorosamente* "las nupcias entre lo caduco y lo nuevo". Nupcias o divorcios.

Por de contado, la relación entre el Grande Hombre y la colectividad no es una relación inmediata ni ingenuamente filantrópica. Nadie pretenda computarla a milímetros, sino en sus últimos resultados, en una manera de justicia expletiva que muy bien puede arrollar a los individuos. De modo general y esquemático, en el Grande Hombre encontramos lo que no somos y anhelaríamos ser; ideal proyección que, en la realidad efectiva, mezcla extraordinarias excelencias con gigantescos defectos, transfigurados en valor positivo por la magia de la magnitud. Tampoco ha de confundirse la grandeza histórica con el poder, que puede o no acompañarla, y contra el cual Burckhardt se mantiene siempre en una guardia vigilante.

La grandeza histórica nace de la acción política, científica, artística o filosófica, término en que toda alteza se resume. Cuando una de estas acciones, expresión de una voluntad colectiva que se conoce o que se ignora a sí propia, encuentra una idea o una forma nuevas, algo ha mudado en la conducta del hombre. Pero

aquí tenemos que contar con la naturaleza, cuyas vías son parsimoniosas e intrincadas: ni siempre tiene Grandes Hombres en reserva ninguna supuesta Providencia, ni siempre los genios dotados logran florecer en la historia. Los destinos son, pues, inciertos, así como es efímero aquel equilibrio de las agencias abstractas que permite los apogeos sociales. La secreta gestación nos escapa y deja en pie todos los enigmas del optimismo. Falta saber si los Grandes Hombres lo son de veras, salvo en el caso de esos delegados de la Creación, filósofos, poetas y artistas. Falta investigar el tipo práctico: si en ausencia de Colón, por ejemplo, América hubiera caído sola de la rama o por obra de otro afortunado. Y sobre todo, queda el problema platónico que Burckhardt no aborda para no vendernos deseos por realidades, y que Nietzsche resucitará a su manera: ¿Cómo provocar el nacimiento de Grandes Hombres? [11]

Inclínese el historiador, reverente. Él no aporta ninguna novedad verdadera. Narra el viaje de la grandeza histórica, sin tomar pasaje en el barco. Burckhardt cede el paso a los apóstoles, con aquel súbito ahogo que delataba sus éxtasis estéticos.

En la aceleración característica de la historia, cabe todavía distinguir los procesos graduales y duraderos de los borrascosos y apresurados. Tales son las crisis, ora totales o parciales, ora verdaderas o aparentes, logradas o fracasadas: que a veces la nube simplemente pasa tronando, o se diafaniza sola, o se desfleca en tenue llovizna. Las crisis acontecen por emigraciones, invasiones, revoluciones, guerras. Traen concomitancias interiores y espirituales, transformaciones institucionales y materiales, ya benéficas, ya ruinosas. Se dan lo mismo entre bárbaros que entre civilizados, o bien por contactos de unos y otros. (Prenuncios de la "tipología" sociológica contemporánea.)

11 Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, vol. II, lib. III, cap. I, § I.

La guerra es considerada en su aspecto heroico y en sus reflejos sobre la conciencia nacional. No traspasamos la frontera de lo acontecido, ni nos entregamos por eso a los arbitrismos sobre la posible paz perpetua. El rápido trazo de las excrecencias y la modorra que pueden resultar de una larga paz, deja preparado el ánimo a la interrogación de William James sobre el "equivalente moral de la guerra". Pero, en conclusión, averiguamos que la guerra sólo es garantía de paz futura y de mejoramiento social cuando es la guerra defensiva, noble y honrosa: el helenismo que se depura en las luchas contra los persas, los holandeses que sacuden el yugo hispánico. Estas guerras son siempre guerras nacionales, no profesionales o de gabinete, las cuales nunca afectan definitivamente a los pueblos.

El criterio general de la verdadera crisis, cualquiera que sea el movimiento en que se resuelva, está en la fusión de una fuerza antigua y una nueva. Es de temer que el hombre, por naturaleza, apetezca de cuando en vez un estremecimiento arriesgado. Entonces Lamartine exclama: "La France s'ennuie!" Los ejércitos de la crisis se reclutan entre los "elementos ascensionales". Cunden los anhelos de un cambio brusco. Las facilidades del tráfico aumentan la marcha del contagio. Hay confusión en la conciencia: se protesta contra el antecedente inmediato y, a lo mejor, el mal viene gestándose de muy lejos y aun radica en zonas todavía desconocidas. (Así, en los primeros instantes, la Revolución mexicana no creía tener más objeto que derrocar a Porfirio Díaz.) Después se esclarecen los motivos, por suma entre los distintos órdenes del descontento. Aun pueden sobrevenir adherencias extrañas o meramente acarreadas a lomos de la crisis, o cruzamientos e interferencia de motivos. Y es el desplazamiento gradual de los "dirigentes"; y se abre el declive del terrorismo, en que la revolución devora a sus hijos.

La resultante —hecho histórico al cabo— trae buena dosis de cosas imprevisibles e imprevistas, deseables o indeseables. Se borra la imagen utópica forjada por los iniciadores. "A la luna de miel siguen los días grises y

amargos." La crisis no sale según programa, sino según la masa del combustible oscuramente allegado. Por último, las energías, hasta las anárquicas, derivan hacia la disciplina, en distintos grados y caracteres, incluso la "restauración", a veces altiva y a veces timorata. Burckhardt no olvida el caso en que la casta militar sustrae al pueblo los beneficios de la crisis. Respecto a las crisis de los pueblos cultos, dotados de plenitud de recursos y conciencia más ejercitada, cede Burckhardt a una tentación harto legítima y observa, mudando la voz del historiador por la del político, que ciertas crisis hubieran podido, al menos, morigerarse y conducirse. Concluye, en fin, que tales padecimientos son signos de vitalidad y motores del desarrollo, y que sus efectos se encaraman hasta las cimas de la literatura y las artes. Nietzsche ha de aconsejar "el vivir peligrosamente". Entretanto, Burckardt augura: "Se alza ante nosotros la amenaza de que la crisis actual se desate en guerras descomunales." A lo largo de su jornada, este fantasma lo persigue y lo acosa. El declive le parece fatal: democracia —ceguera colectiva—, cesarismo —guerras totales—. Y la visión de este porvenir lo va invadiendo, según él dice, a modo de una muerte que avanza por etapas y que poco a poco lo asfixia.

Tal es la interpretación que Burckhardt nos ha legado sobre el espectáculo real de la historia. No sobre la idea de la historia, ni tampoco sobre la historia deseada o deseable. Soñar que las cosas pudieran haber ocurrido de otro modo es un juego anti-historiográfico que Croce denuncia nada menos que en Ranke, el cual se deja decir que Luis XVI hubiera atajado la Revolución francesa en sus comienzos, si no comete el error de duplicar el número de representantes del Tercer Estado; o que la fisonomía de Europa sería diferente, si Napoleón no se obstina en perderse en el invierno ruso. No creemos que este juego haga daño, y aun es posible que sea útil como ejercicio de la mente y prueba apagógica. Cierto ensayista contemporáneo nos convida a pasear por las avenidas del cielo, donde se extienden las perspectivas

de todas las historias posibles. Y el inmenso Pérez Galdós nos divierte con su personaje "Confusio", que escribía una justiciera *Historia lógico-natural de los españoles*, donde las Cortes de Cádiz fusilan a Fernando VII. Como quiera, Burckhardt sólo se consintió estos escarceos en parva medida, y creemos que sólo en el caso de las crisis, para mejor revelar su mecanismo. En cambio, el sueño premonitorio parecía una forma natural de su espíritu, y sus vaticinios mantienen al lector en constante asombro.

No hace falta compartir todas y cada una de las tesis de Burckhardt (anticipémonos a la pedantería y a la pasión) para confesar sus muchas sugestiones fecundas; para admirar su concepción universal, liberada de la imantación nacional y la cronológica; para admitir su método de ataque y análisis; o reconocer su clara visión de apogeos, decadencias y analogías, que tanto ayudan a entender las mareas históricas y que rectifican los candores del evolucionismo progresista y lineal; o su psicología social, donde la sagacidad destella al rojo-blanco; o su valiente aceptación del mundo tal como nos ha sido dado; o su reserva ejemplar sobre el derecho que nos asiste para despreciar la victoria práctica.

Su pesimismo, derivado de Heráclito y de Schopenhauer, lo lleva a reconocer el mal como parte integrante de la economía del mundo. La historia, a pesar de las ilusiones ópticas, no le parece el camino de la dicha, sino del infortunio; trago amargo en que se tonifica la indomable tenacidad de la vida, cuyo destino no nos ha sido revelado. Las compensaciones son ilusorias o relativas. El bien total nunca se entrega. "No demos al mundo más respeto del que merece." Toda muerte es irreparable e insustituible y, en concepto, prematura siempre. Y, entre todas las pérdidas, la destrucción de las grandes obras del arte y la poesía es la más desesperante, por lo mismo que se ceba en nuestras creaciones más auténticas. A la falsa noticia del incendio del Louvre, Burckhardt y Nietzsche se encierran a lamentarse juntos, y desde afuera se escuchan sus sollozos. Pasa Timur, asolando los países con sus pirámides de cráneos y sus

murallas amasadas de piedra y cal y cuerpos vivos. Cierto: pero la fuerza del culto que alienta en nuestro ánimo es tan esencial como sus objetos transitorios. Sólo en los cuentos de hadas la felicidad se equipara a la estabilidad. La verdadera y definitiva redención está en el conocimiento. Desde esta cumbre, la pesadilla de la historia es tan majestuosa como una tempestad en los mares. Por encima de nuestra miseria, el espíritu de la humanidad sigue renovando su morada.

"*Epimeteo.*—¿Hasta dónde llega tu imperio?
Prometeo.—Hasta donde llega mi acción. Ni más arriba, ni más abajo." (Goethe, *Prometeo*, acto I.)

ALFONSO REYES

México, agosto de 1943

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL

I. INTRODUCCIÓN

1. NUESTRO OBJETIVO

El objetivo que trazamos a este curso consiste en tejer una cadena de observaciones e investigaciones históricas en torno a una serie de ideas más o menos fortuitas, como en otra ocasión lo haremos con otras.

Después de exponer en términos generales, y a modo de introducción, nuestro punto de vista acerca de lo que cae dentro de la órbita de nuestras reflexiones, hablaremos de tres grandes potencias: el estado, la religión y la cultura. Luego examinaremos, en primer lugar, el modo como estas tres potencias influyen de un modo permanente y gradual unas sobre otras y especialmente la potencia móvil (la cultura) sobre las dos potencias estables, y en seguida pasaremos al examen de los movimientos acelerados de todo el proceso mundial, o sea la teoría de las crisis y las revoluciones y de la absorción temporal y a saltos de todos los demás movimientos, de las fermentaciones concomitantes del resto de la vida, de las rupturas y las reacciones, de lo que, por tanto, podría llamarse la teoría de las tormentas. Después trataremos de la condensación de lo histórico-universal, de la concentración de los movimientos en los grandes individuos, en los que lo anterior y lo actual cobran expresión personal y momentánea a título de autores o como exponente fundamental de ellos. Finalmente, en un capítulo sobre la dicha y el infortunio en la historia universal, intentaremos afirmar y defender nuestra objetividad contra la trasplantación a la historia del criterio de lo apetecible.

No nos proponemos con nuestras reflexiones dar una guía para el estudio histórico en un sentido erudito, sino simplemente unas sugerencias para el estudio de lo histórico en los distintos campos del mundo espiritual.

Renunciamos asimismo, de antemano, a toda preocu-

pación de orden sistemático. No pretendemos, ni mucho menos, remontarnos a las "ideas histórico-universales". Nos contentaremos con registrar nuestras percepciones y con realizar toda una serie de cortes transversales a través de la historia y en la mayor cantidad posible de direcciones. Y, sobre todo, no brindamos aquí ninguna filosofía de la historia.

La filosofía de la historia es una especie de centauro, una *contradictio in adjecto*,* pues la historia, o sea la coordinación, no es filosofía, y la filosofía, o sea la subordinación, no es historia.

La filosofía, para fijar ante todo nuestra posición con respecto a ella, cuando afronta directamente, en realidad, los misterios de la vida, se halla muy por encima de la historia, la cual, en el mejor de los casos, sólo cumple esa función defectuosamente y de un modo indirecto.

Mas para ello ha de tratarse de una verdadera filosofía; es decir, de una filosofía exenta de premisas y que trabaje con medios propios.

Pues la solución religiosa de los misterios corresponde a un campo especial y a un patrimonio interior especial del hombre.

La filosofía de la historia y la historia

Hasta ahora, la filosofía de la historia ha marchado siempre *a la zaga* de la historia y procediendo por cortes horizontales; ha seguido siempre un orden cronológico.

Por este mismo camino intenta remontarse a un programa general del desarrollo del mundo, casi siempre en un sentido altamente optimista.

Así procede, por ejemplo, Hegel en su filosofía de la historia. Según él (p. 12), el único pensamiento que *aporta* la filosofía es el pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo, de que, por tanto, también

* Con lo cual el concepto se cancela a sí mismo. Cf. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, intr., Revista de Occidente, Madrid, 1928. [E.]

la historia universal sigue un curso racional y de que el resultado de esa historia tiene que ser forzosamente el del proceso racional y necesario del espíritu universal, cosas todas que no se trata precisamente de "aportar", sino de probar. Hegel habla (pp. 18 *ss.*) de lo "perseguido por la eterna sabiduría" y presenta sus reflexiones como una teodicea basada en el conocimiento de lo afirmativo, tras de lo que lo negativo (lo malo, en términos populares) desaparece como algo subordinado y superado. La idea central que desarrolla (p. 21) es la de que la historia universal expone cómo el espíritu va adquiriendo la conciencia de lo que de por sí representa. La historia universal es, según él, la evolución hacia la libertad: en el Oriente sólo era libre uno, en los pueblos clásicos lo eran unos pocos y los tiempos modernos hacen libres a todos. Y asimismo encontramos en él la teoría, cuidadosamente introducida, de la perfectibilidad, es decir, de lo que suele llamarse progreso (página 54).

Pero no se nos dice, ni nosotros lo conocemos, cuáles son los fines de la eterna sabiduría. Esto de anticipar audazmente un plan universal induce a errores, porque parte de premisas erróneas.

Todas las filosofías de la historia cronológicamente ordenadas encierran un peligro: el de que, en el mejor de los casos, degeneran en historias de la cultura universal (a las que a veces se da el nombre abusivo de filosofía de la historia) y, además, pretenden ajustarse a un plan universal, en el que, por no ser capaces de prescindir de toda premisa, aparecen teñidas por las ideas que los filósofos empezaron a asimilarse a los tres o cuatro años de edad.

Es cierto que no es sólo en los filósofos en quienes hace estragos el error de pensar que nuestro tiempo es la coronación de todos los tiempos, o poco menos, y que todo lo anterior sólo ha existido en función de nosotros y no, incluyéndonos a nosotros, por sí mismo, por lo anterior a ello, por nosotros y por el porvenir.

Las síntesis históricas de carácter religioso, a las que sirve de gran modelo la obra de San Agustín *De civitate*

Dei, que figura a la cabeza de todas las teodiceas, tienen su razón especial de ser y no interesan nada aquí.

Y también pueden interpretar y explotar a su modo la historia de otras potencias universales, por ejemplo, los socialistas con sus historias del pueblo.

Nosotros tomamos como punto de partida el único centro permanente y posible para nosotros: el hombre que padece, aspira y actúa; el hombre tal como es, como ha sido siempre y siempre será. Por eso nuestro modo de tratar el asunto será, en cierto modo, patológico.

El pasado y lo típico

Los filósofos de la historia consideran el *pasado* como antítesis y etapa previa a nosotros, viendo en nosotros el producto de una evolución. Nosotros nos fijamos en *lo que se repite*, en *lo constante*, en *lo único*, como algo que encuentra eco en nosotros y es comprensible para nosotros.

Aquéllos están llenos de especulaciones sobre los orígenes y se ven obligados, por tanto, en rigor, a hablar también del futuro. Nosotros podemos prescindir de aquellas teorías sobre los comienzos y tampoco hay por qué exigirnos una teoría acerca del final. No obstante, debemos al centauro la mayor gratitud y nos complace encontrarnos de vez en cuando con él en las lindes del bosque de los estudios históricos. Sea cual fuere el principio en que se inspira, no hay que negar que abre alguna que otra perspectiva poderosa a través del bosque y pone sal en la historia. Basta pensar, por ejemplo, en Herder.

Por lo demás, todos los métodos son discutibles y ninguno puede imponerse como absoluto. Todo individuo entregado a la reflexión marcha por *sus* caminos propios, que al mismo tiempo son, o pueden ser, el camino de su vida espiritual, hacia el tema gigantesco que nos ocupa, y es dueño de aplicar el método que crea conveniente, con arreglo al camino seguido por él.

Deslinde del campo de lo histórico

Y como nuestro propósito es bastante moderado en el sentido de que nuestros razonamientos no pretenden tener un carácter sistemático, ello nos permitirá también (afortunadamente) limitar el campo de nuestras reflexiones. Podremos y deberemos no sólo prescindir de presuntos estados prehistóricos, de todo lo que sea hacer consideraciones en torno a los orígenes, sino también limitarnos a las razas activas y, dentro de ellas, a los pueblos cuya historia nos brinda imágenes culturales de suficiente e indiscutible claridad. Problemas como el de la influencia del suelo y del clima o el del desplazamiento de la historia universal de oriente a occidente son problemas iniciales para los filósofos de la historia, pero no para nosotros,[1] que, por tanto, podemos pasar por alto, al igual que todo lo cósmico, la teoría de las razas, la geografía de las tres antiguas partes del mundo, etc.[2]

En todas las materias se puede comenzar el estudio por los orígenes, menos en la historia. Nuestras ideas acerca de ellos son, por lo general, como veremos principalmente cuando nos ocupemos del estado, meras conjeturas, más aún, puros reflejos de nosotros mismos. Las conclusiones que pueden sacarse de unos pueblos para otros o de unas para otras razas, tienen muy poco fundamento. Además, lo que creemos poder presentar como orígenes representan siempre fases muy posteriores. El reinado de Menes en Egipto, por ejemplo, indica ya una larga y grande prehistoria. Y esto nos llevaría incluso a plantearnos problemas como éste: ¿cómo era la humanidad de la época de los palafitos? Basta pensar en lo difícil que es penetrar en nuestros contemporáneos y en gentes cercanas a nosotros para comprender lo que será tratándose de hombres de otras razas, etcétera.

[1] Nos remitimos en este punto a la obra de E. v. Lasaulx, *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, Munich, 1856, páginas 72 *ss.*

[2] Lasaulx, pp. 34 *ss.*, 46 *s.*, 88 *ss.*

El propósito de conjunto

Es indispensable aquí que nos detengamos a explicar cuál es el gran propósito conjunto de la historia en general, qué es lo que en rigor debiéramos hacer.

Lo espiritual es mudable, como lo material, y los cambios de los tiempos arrastran consigo incesantemente las formas que sirven de ropaje lo mismo a la vida exterior que a la vida espiritual; por eso el tema de la historia en general es mostrar las dos direcciones fundamentales idénticas de por sí, partiendo en primer lugar del hecho de que todo lo espiritual, cualquiera que sea el campo en que se manifieste, tiene su lado histórico, en el que aparece como algo mudable, condicionado, como momento transitorio, absorbido dentro de un gran todo imposible de medir para nosotros, y en segundo lugar, del hecho de que cuanto acaece tiene su lado espiritual, que le hace participar de la condición de imperecedero.

Pues el espíritu es mudable, pero no perecedero.

Y paralela a la mutabilidad discurre la multiplicidad, la coexistencia de pueblos y de culturas, que aparecen sustancialmente en un plano antagónico o complementario. Cabría trazar un gigantesco mapa del espíritu basado en una inmensa etnografía que abarcase conjuntamente lo material y lo espiritual y tuviese en cuenta coherentemente todas las razas, pueblos, costumbres y religiones. Aunque puede también ocurrir que en períodos posteriores y derivados se produzca a veces un movimiento conjunto, real o aparente, de la humanidad, como ocurrió con el movimiento religioso del siglo VI a. C., que abarcó desde China hasta Jonia,[3] y con el movimiento religioso de la época de Lutero en Alemania y en la India.[4]

Y luego el grande y fundamental fenómeno que lo informa todo: el nacimiento de un poder histórico de la más alta justificación momentánea; formas terrenales de vida de todas clases: constituciones, estamentos pri-

[3] Cf. Lasaulx, p. 115.
[4] Cf. Ranke, *Deutsche Geschichte*, t. I, p. 226.

vilegiados, una religión profundamente entrelazada con todo lo temporal, una gran clase acomodada, usos sociales completos, una determinada concepción jurídica se desarrollan como consecuencia de ello o a su sombra, considerándose con el tiempo como pilares de aquel poder, más aún, como los únicos exponentes posibles de las fuerzas morales de la época. Pero el espíritu, que es un topo, sigue laborando. Y aunque estas formas de vida resisten a toda transformación, el cambio se abre paso, ya sea por medio de una revolución o por medio de la descomposición gradual y paulatina, arrastrando con él el hundimiento de morales y religiones y el pretendido ocaso que es incluso el ocaso del mundo. Sin embargo, entretanto, el espíritu va construyendo algo nuevo, cuya morada exterior está condenada a correr con el tiempo la misma suerte.

El individuo contemporáneo suele sentirse totalmente impotente ante tales poderes históricos; por regla general se pone al servicio de la fuerza atacante o de la fuerza que opone resistencia. Son pocos los individuos de la época que logran encontrar el punto de Arquímedes al margen de los acontecimientos y consiguen "superar espiritualmente" las cosas que les rodean. Además, tal vez la satisfacción de lograrlo no sea tan grande y esos pocos individuos no sean capaces de sustraerse a un cierto sentimiento elegíaco ante la necesidad de dejar que otros sirvan mientras ellos se abstienen. Tiene que pasar algún tiempo para que el espíritu pueda planear con absoluta libertad por sobre tales acontecimientos.

La acción del fenómeno fundamental es la vida histórica tal y como fluye y refluye bajo mil formas complejas, bajo todos los disfraces posibles, libre y no libre, hablando tan pronto a través de la masa como a través de los individuos, unas veces en tono optimista y otras en tono pesimista, fundando y destruyendo estados, religiones y culturas, ora constituyendo un oscuro enigma ante sí misma, guiada más por confusos sentimientos trasmitidos por la fantasía que por verdaderas reflexiones; ora dirigida por la pura reflexión y mezclada, a su

vez, con ciertos presentimientos de lo que sólo mucho más tarde habrá de ocurrir.

Y con este ente, al que inevitablemente tenemos que rendir tributo como hombres de una determinada época, hemos de enfrentarnos al mismo tiempo como *espectadores*.

Nuestro deber ante el pasado

Debemos dedicar también algunas palabras a tratar de la magnitud de nuestro deber hacia el pasado como una continuidad espiritual que forma parte del más alto patrimonio de nuestro espíritu. Todo lo que pueda servir, aunque sea muy remotamente, al conocimiento del pasado debe ser reunido con el máximo esfuerzo y la mayor diligencia, hasta que nos sea dado reconstruir todo el horizonte espiritual del pasado. La actitud de un siglo ante esta herencia es ya de suyo un conocimiento, es decir, algo nuevo que la generación siguiente recogerá a su vez como algo históricamente plasmado, o sea, como algo superado e incorporado a su herencia.

Los bárbaros, que no rompen jamás su envoltura cultural como algo dado y concreto, son los únicos que no se aprovechan de esta ventaja. Su barbarie es su ausencia de historia, y viceversa. Tendrán acaso leyendas sobre sus orígenes y la conciencia de su contraste con los enemigos, es decir, rudimentos histórico-etnográficos. Pero su actuación se mantiene racialmente esclavizada. El conocimiento del pasado es lo único que puede hacer al hombre libre del imperio que, por medio de los símbolos, etc., ejercen sobre él los usos sociales.

También renuncian a lo histórico aun los americanos, hombres cultos, pero ahistóricos, que no han acabado de desprenderse todavía del mundo antiguo. Lo histórico, cuando se preocupan de ello, es algo que se les superpone a modo de una baratija. Es lo que ocurre con las armas nobiliarias de los ricos neoyorquinos, con las formas más disparatadas de la religión calvinista, con el espiritismo, etc., a todo lo cual hay que añadir, dentro de una

inmigración tan abigarrada, la formación de un nuevo tipo físico americano de dudoso carácter y estabilidad.

Nuestro espíritu puede cumplir esta misión

La naturaleza ha dotado en alto grado a nuestro espíritu para que pueda cumplir esta misión.

El espíritu es la fuerza que nos permite asimilarnos idealmente todo lo temporal. El espíritu es algo ideal; las cosas en su forma externa no lo son.

Nuestro ojo es radiante, de otro modo no vería el sol.[5]

El espíritu tiene que convertir en posesión suya el recuerdo de su vida a través de las distintas épocas de la tierra. Lo que antes era júbilo o pena tiene que convertirse ahora en conocimiento, como ocurre también en rigor en la vida del individuo.

Esto da también a la frase de "La historia es la maestra de la vida" un significado superior y a la par más modesto. Se trata de ser, gracias a la experiencia, más prudentes (para otra vez) y más sabios (para siempre).

Ahora bien, ¿hasta qué punto esto conduce al escepticismo? El verdadero escepticismo tiene su lugar, indudablemente, en un mundo en que los comienzos y el fin

[5] Cf. el pasaje de Plotino I, 6, 9, citado por Lasaulx, p. 8, y que sirve de base a la conocida sentencia de Goethe: οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος. [El pasaje de las *Enéadas* de Plotino dice así: "Pues para ver es necesario tener un ojo afín al objeto visible y hecho de un modo semejante. El ojo jamás habría visto el sol si no fuese él mismo solar. Por eso un alma no puede ver la belleza si a su vez no es bella. Todo el que quiera percibir lo bueno y lo bello tiene que empezar por ser hermoso y semejante a Dios." El verso de Goethe (*Xenien*, III), citado por el autor, es el siguiente:

Si nuestro ojo no fuese solar
jamás podría divisar el sol;
si no tuviésemos algo de la virtud divina
no nos entusiasmaría la idea de Dios (Ed.).]

son desconocidos y el medio se halla en constante movimiento, pues del mejoramiento por medio de la religión no hemos de hablar aquí.

En ciertas épocas el mundo anda lleno, ya de suyo, de cosas falsas, sin que la culpa de ello nos sea imputable a nosotros; a veces, esas cosas de repente se pasan de moda. Pero de lo auténtico y verdadero nunca podremos decir que tenemos bastante.

Lo verdadero, lo bueno, lo hermoso, no deben, en nuestro estudio, si está bien enfocado, adolecer de falta de nada. Lo verdadero y lo bueno se hallan muchas veces matizados y condicionados por el tiempo; en cambio, la entrega a lo verdadero y lo bueno temporalmente condicionados, sobre todo cuando lleva aparejados peligros y sacrificios, es algo que impera de un modo incondicional. Lo que sí puede elevarse sobre los tiempos y sus mudanzas y constituir un mundo de por sí, es lo hermoso. Homero y Fidias son, todavía hoy, hermosos; en cambio, lo que en su época era verdadero y bueno no lo es ya enteramente en la nuestra.

El conocimiento y las intenciones

Pero nuestra contemplación no es solamente un derecho y un deber, sino que es, al mismo tiempo, una necesidad; es nuestra libertad en medio de la conciencia de la red enorme de vínculos generales que nos rodea y de la corriente de las necesidades.

Claro está que habremos de volver también con frecuencia sobre la conciencia de los defectos generales e individuales de nuestra capacidad de conocer y sobre los demás peligros que amenazan al conocimiento.

Ante todo deberemos examinar la relación entre los dos polos que son el conocimiento y las intenciones. Ya en los esbozos históricos nos encontramos con que nuestro afán de conocimiento tropieza no pocas veces con una espesa maraña de intenciones que se presentan a nosotros disfrazadas bajo el ropaje de tradiciones. Además, nunca podemos desprendernos por entero de las intenciones de

nuestro propio tiempo y de nuestra propia personalidad, y esto es tal vez el peor enemigo con que se enfrenta el conocimiento. La prueba más clara de esto está en que conforme la historia va acercándose a nuestro siglo y a nuestras dignas personas, lo encontramos todo mucho "más interesante", cuando en realidad lo que ocurre es que somos nosotros los que estamos "más interesados". A esto hay que añadir la oscuridad del porvenir en cuanto a las vicisitudes del individuo y de la totalidad, oscuridad en la que, sin embargo, seguimos dirigiendo constantemente nuestras miradas y hasta la que llegan los hilos innumerables del pasado, claros y evidentes para nuestra intuición, pero que nosotros no podemos seguir.

Si la historia ha de ayudarnos a resolver, aunque sea en una mínima parte, el grande y difícil enigma de la vida, es necesario que nos remontemos de las regiones de la zozobra individual y temporal a una zona en que nuestra mirada no aparezca empañada inmediatamente por el egoísmo. Tal vez la contemplación más serena a mayor distancia nos permita empezar a comprender el verdadero sentido de nuestra actuación en la tierra, y en la historia de la antigüedad se conservan felizmente algunos ejemplos que nos permiten seguir hasta cierto punto el nacimiento, el florecimiento y la caducidad a la luz de los acontecimientos fundamentales y de los asuntos espirituales, políticos y económicos de cada corriente, sobre todo en la historia de Atenas.

El patriotismo y el verdadero sentido histórico

Las intenciones gustan también, muy especialmente, disfrazarse de patriotismo, y esto constituye el rival más importante con que tropieza el verdadero conocimiento, cuando se limita a la historia del propio país.

Hay, naturalmente, cosas que hacen que la historia patria tenga para todos ventajas eternas, y el ocuparse de ella constituye un verdadero deber.

Sin embargo, esta historia requiere como correctivo otro gran estudio, aunque sólo sea por lo entretejida que

está con nuestros deseos y nuestros temores, pues tratándose de ella tiende uno constantemente a pasar del campo del conocimiento al campo de las intenciones.

La mayor comprensibilidad de esta clase de historia obedece en parte a una ilusión óptica, principalmente a nuestra predisposición mucho más insistente, la cual puede ir combinada con una gran ceguera.

No pocas veces el patriotismo de que creemos dar muestras en estos casos no es más que una actitud de soberbia con respecto a otros pueblos, algo que, por tanto, se halla fuera de la senda de la verdad y con frecuencia más aún, a saber, una simple especie de partidismo dentro de nuestra órbita patriótica e incluso un afán de causar daño a los demás. Esto no es historia, sino publicidad.

Junto a las violentas fijaciones de conceptos metafísicos y a la definición violenta de lo bueno y de lo justo, considerando como un delito de alta traición lo que cae fuera de esos límites, puede alzarse la pervivencia en la más vulgar vida de filisteo y en el campo de los negocios. Pero al lado de los ciegos panegíricos de la patria existe otro deber muy distinto y más difícil: el de educarse para llegar a ser un hombre capaz de conocimiento que pone por encima de todo la verdad y la afinidad con cuanto sea espiritual y que, a base de este conocimiento, sabría encontrar también el camino de sus deberes de ciudadano si estos deberes no fuesen ya innatos a él por temperamento.

En el reino del pensamiento no es fácil levantar barreras. Lo mejor y lo más alto no está tan extendido sobre la tierra para que un pueblo pueda decir hoy: nos bastamos plenamente; ni siquiera: preferimos lo nuestro, pues ni aun tratándose de productos industriales se procede así, sino que, teniendo en cuenta la calidad y los gastos de aduana y transporte, se busca sencillamente lo más barato y, a igualdad de precio, lo mejor. En el campo espiritual hay que tomar pura y simplemente lo mejor y más alto que pueda conseguirse.

El mejor y más verdadero estudio de la historia patria será aquel que considere la patria en parangón y en

conexión con la historia universal y con sus leyes, como parte del gran todo universal, iluminada por los mismos astros que han irradiado su luz sobre otros tiempos y otros pueblos y amenazada por los mismos abismos y el mismo riesgo de caer en la misma noche eterna si no sigue desarrollándose como otros, con arreglo a la misma gran tradición general.

Finalmente, la aspiración de un conocimiento puro exige también que en la historia universal se eliminen o se restrinjan los conceptos de dicha e infortunio. Dejemos para el último capítulo de este curso la exposición de las razones que exigen esto y pasemos a hablar ahora de la especial capacitación de nuestro tiempo para el estudio de lo histórico, teniendo en cuenta también estos defectos y estos peligros que acabamos de exponer.

2. Los estudios históricos

Conviene preguntarse si es que nosotros poseemos un conocimiento histórico superior.

Lasaulx (p. 10) llega incluso a sostener "que los actuales pueblos de Europa tienen ya una vida tan larga detrás de sí, que es posible conocer las líneas directrices convergentes hacia *un* fin y hasta sacar conclusiones para el porvenir".

El conocimiento del porvenir

Sin embargo, la posibilidad de conocer *el porvenir* no es algo *deseable*, ni para la vida del individuo ni para la vida de la humanidad. Y es verdaderamente necia nuestra impaciencia astrológica por escrutarlo.

Si pudiésemos representarnos a un hombre que supiese de antemano el día de su muerte y la situación en que la muerte le sorprendería, o a un pueblo que fuese capaz de conocer por adelantado el siglo de su desaparición, es evidente que ambas cosas traerían como consecuencia necesaria un caos de todas las voluntades y aspiraciones, pues éstas sólo pueden desarrollarse plenamente

cuando los hombres y los pueblos viven y actúan "ciegos", es decir, en gracia a sí mismos y a las propias fuerzas internas. El porvenir sólo se forma en realidad cuando esto ocurre, y si las cosas ocurrieran de otro modo el desarrollo y el fin de los hombres o de los pueblos presentarían una forma distinta. Un porvenir conocido de antemano entraña un contrasentido.

Pero aun prescindiendo de que la previsión del futuro no es deseable, se sale, además, para nosotros, de lo probable. Se interponen ante ello, en primer lugar, los extravíos del conocimiento por obra de nuestros deseos, esperanzas y temores, y en segundo lugar, nuestro desconocimiento de las que llamamos fuerzas latentes, tanto las materiales como las espirituales, y lo incalculable de los contagios de tipo espiritual que pueden de pronto transformar el mundo. Además, hay que tener en cuenta también la gran ilusión acústica dentro de la que vivimos, en el sentido de que desde hace cuatrocientos años la reflexión y su razonamiento, reforzados por la prensa hasta la total ubicuidad, lo ahogan todo con su estrépito, dominando en apariencia hasta sobre las mismas fuerzas materiales y, sin embargo, éstas se hallan ya tal vez muy próximas a un gran despliegue victorioso de otra clase o se halla a la puerta una corriente espiritual completamente antagónica. Si *ésta* triunfa pone a *su* servicio a la reflexión con todas sus trompetas, hasta que se opere un cambio posterior. Finalmente, debemos tener en cuenta, en lo que se refiere también al porvenir, nuestro escaso conocimiento de la biología de los pueblos desde el punto de vista psicológico.

El conocimiento del pasado

Pero nuestra época se halla, sin duda, mejor dotada para el conocimiento del *pasado* que cualquiera otra anterior.

Como estímulos externos cuenta para ello con la asequibilidad de todas las literaturas gracias a los muchos viajes y al conocimiento de las lenguas que caracterizan al mundo moderno, gracias a la gran difusión de la filo-

logía, gracias a la posibilidad de utilizar los archivos, a la posibilidad de tener acceso a los documentos en los viajes por medio de las reproducciones y, sobre todo, por medio de las fotografías, y a las publicaciones en masa de las fuentes por los gobiernos y otros organismos, publicaciones que son, desde luego, más multifacéticas y más orientadas hacia lo histórico de lo que lo eran, por ejemplo, las de la congregación de San Mauro y las de Muratori.*

Hay, además, los estímulos internos, que son, en primer término, de carácter negativo.

Entre ellos se cuentan, en primer lugar, la indiferencia de la mayor parte de los estados ante los resultados de la investigación, de los que no temen nada para su existencia, pues su forma transitoria actual (la monarquía) tiene enemigos infinitamente más próximos y más peligrosos de lo que aquéllos pueden llegar a serlo nunca y, en general, la práctica generalizada del *laisser aller et laisser dire*, ya que cualquier periódico recoge hoy muchas otras cosas y cosas muy distintas del presente diario. (Y, sin embargo, podría afirmarse que Francia mantiene una actitud demasiado ligera ante este problema. La rama radical de su historiografía ha ejercido una gran influencia sobre los hechos anteriores.)[6]

Hay que señalar asimismo, entre los factores a que aludimos, la impotencia de las religiones y confesiones existentes ante todo lo que se refiere a su pasado y a su situación actual. Existe una gigantesca investigación de-

* La congregación de San Mauro, orden benedictina francesa, se distinguió especialmente, durante la Contrarreforma, por sus trabajos sobre historia de Francia y las ciencias históricas auxiliares, lo mismo que por sus ediciones de los Padres de la Iglesia. Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), conservador de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, es considerado por su *Antichitá Estensi*, por su edición de las *Rerum Italicarum Scriptores* y las *Antiquitates Italicae* y por su concienzuda exposición de la historia italiana en los *Annali d'Italia* (hasta 1749) como el padre de la historiografía italiana. [E.]

[6] Cf. Pressensé, *Les leçons du 18 mars*, pp. 19 *s.*

dicada a estudiar aquellos tiempos, pueblos y situaciones en que se desarrollaron las concepciones primitivas que influyeron en el origen de las religiones o las crearon. A la larga, no ha sido posible evitar la formación de una gran mitología comparada, así como de una historia de las religiones y de los dogmas.

Existen, además, los estímulos de carácter positivo: sobre todo, los cambios gigantescos que han ocurrido desde fines del siglo XVIII llevan consigo algo que obliga imperiosamente al examen y a la investigación de lo pasado y de lo anterior, aun prescindiendo de todo lo que signifique justificación o reproche.

Un periodo tan agitado como el de estos ochenta y tres años de época revolucionaria necesita de un contrapeso como éste para no perder el conocimiento y extraviarse.

Sólo el conocimiento del pasado nos da la pauta para medir la velocidad y la fuerza del movimiento dentro del cual vivimos.

Por su parte, el espectáculo de la Revolución francesa y su fundamentación en lo que la precedió ha acostumbrado a nuestra mirada a la investigación, no sólo de las causalidades materiales, sino también, y preferentemente, de las espirituales y a la plasmación visible de éstas en consecuencias materiales. Toda la historia universal nos enseñaría exactamente lo mismo si dispusiésemos de fuentes abundantes de conocimiento, pero la época moderna nos lo enseña del modo más directo y claro. El hecho de que el pragmatismo se conciba hoy de un modo mucho más elevado y más amplio que antes constituye, pues, una ventaja para el estudio histórico de la época actual. La historia se ha hecho infinitamente más interesante así en la concepción como en la exposición.

A esto hay que añadir que el intercambio de las literaturas y el cosmopolitismo del siglo XIX han contribuido a multiplicar hasta el infinito los puntos de vista. Lo remoto se acerca; el conocimiento detallista de las curiosidades de tiempos y países lejanos cede el puesto al postulado de una imagen de conjunto de la humanidad.

Agreguemos finalmente los fuertes movimientos que

se manifiestan en la filosofía moderna, importantes de por sí y constantemente entrelazados con concepciones generales de la historia universal.

Así es como los estudios del siglo XIX han podido adquirir una universalidad que nunca habían tenido los anteriores.

Estímulos: lo histórico

Ahora bien, ¿cuál debe ser nuestro objetivo dada la enormidad de los estudios históricos, que se extiende a lo largo de todo el mundo visible y espiritual, rebasando considerablemente todo lo que antes se entendía por "historia"?

Para llegar a dominar totalmente este campo no bastarían, ni con mucho, mil vidas humanas, presuponiendo, además, la máxima capacidad y el máximo esfuerzo.

En realidad predomina en estos estudios la más acusada especialización, que llega hasta las monografías sobre los más pequeños detalles. En estas condiciones, hasta las gentes mejor intencionadas pierden a veces todo criterio, olvidando qué parte alícuota de su vida terrenal puede dedicar a semejantes obras un lector (que no tenga un determinado interés personal en la materia). Los que se dedican a escribir monografías debieran tener siempre al lado a Tácito en su *Agrícola* y decirse: cuanto más prolija sea una obra será tanto más perecedera.

Los mismos manuales sobre una determinada época o sobre una rama concreta del saber histórico apuntan a una cantidad infinita de hechos investigados. Es una perspectiva verdaderamente desesperante la que se nos ofrece al abordar el estudio de la historia.

Aquí no nos preocupan precisamente aquellos que quieran consagrarse de lleno a estos estudios e incluso a la exposición histórica. No nos proponemos formar aquí historiadores, ni mucho menos historiadores universales. Lo que nos sirve de pauta es la capacidad que debe desarrollarse, hasta cierto punto, en todo hombre de cultura universitaria.

Aquí no tratamos, como se ha dicho, tanto del estudio de la historia como del estudio de lo *histórico*.

En efecto, todo conocimiento concreto de hechos tiene, además de su valor especial como noticia o idea de un campo especial, un valor universal o histórico como noticia de una determinada época del espíritu humano mudable y constituye al mismo tiempo, si se le enfoca dentro de la trabazón adecuada, un testimonio de la continuidad y perennidad de este espíritu.

Además de la explotación directa de las ciencias dentro de la disciplina de cada cual, hay otra que debemos señalar aquí.

La premisa de todo es *un* estudio fijo; el estudiante deberá abrazar el estudio de la jurisprudencia, de la teología o de la disciplina que sea, y terminar esta carrera, no sólo para tener una profesión, sino también para aprender a trabajar de un modo consecuente, para acostumbrarse a respetar el conjunto de las disciplinas de una determinada rama y afirmar y consolidar en él la necesaria seriedad de la ciencia.

Pero al lado de esto deberán seguirse profesando aquellos estudios propedéuticos que constituyen el acceso para todo lo demás, especialmente a las distintas literaturas y, por consiguiente, las dos lenguas clásicas y, a ser posible, otras modernas. Y por mucho, o por poco, que llegue a saberse, no se deberá descuidar nunca la práctica. Con todo el respeto debido a las buenas traducciones, debemos afirmar que ninguna traducción puede suplir la expresión original, y las lenguas primitivas son ya de por sí, por sus palabras y sus giros, un testimonio histórico de primer rango.

En seguida debemos recomendar negativamente que se rehuya todo lo que sólo sirva para *malgastar* el tiempo, tiempo que es necesario para respetar y retener, absteniéndose de esos estragos que hoy causan al espíritu los periódicos y las novelas.

Al decir esto nos referimos a las cabezas y a los temperamentos que no se hallan expuestos al hastío vulgar y pueden soportar una sucesión de pensamientos, que poseen la suficiente fantasía para no necesitar de los mate-

riales de la fantasía de otros, o que aun cuando se los asimilen no se dejen esclavizar por ellos, sino que sean capaces de asumir ante ellos la actitud que adopten ante otro objetivo cualquiera.

Y, en general, deberán estar en condiciones de sustraerse temporalmente, y en absoluto, a las intenciones para volverse al conocimiento, por el hecho de serlo. Además, deberán ser capaces de enfocar lo histórico simplemente por ser histórico, aunque no guarde relación ninguna directa ni indirecta con nuestro bienestar o con nuestro malestar; y, si la guarda, adoptando ante ello una actitud objetiva.

Además, el trabajo del espíritu no deberá consistir en un mero disfrute.

Las fuentes

Toda verdadera tradición resulta a primera vista enojosa, puesto que, y en la medida en que, constituye algo extraño a nosotros. Esas tradiciones atestiguan las concepciones y los intereses de su época y *para su época* y no son nada propicio para nosotros, a diferencia de lo que es falso y moderno, pues esto está cortado a nuestra medida y se nos presenta, por tanto, como algo atractivo e incitante, como suele ocurrir con las antigüedades ficticias. Nos referimos, principalmente, a las novelas de tipo histórico, que tanta gente gusta de leer como si fuesen historia, un poco aderezada, pero sustancialmente verdadera.

Para el hombre corriente y semiculto, toda poesía (con excepción de la poesía de tendencia) y lo más divertido del pasado (Aristófanes, Rabelais, el *Don Quijote*, etc.) resulta incomprensible y aburrido, pues nada de esto está cortado a su medida, como lo están las novelas actuales.

El pasado, en sus manifestaciones, constituye también al principio algo extraño para el erudito y el pensador, y su asimilación empieza costándole trabajo.

Un estudio completo de las fuentes sobre cualquier

tema importante según lo exigen las leyes de la erudición es empresa que requiere la vida entera del hombre.

La historia de una sola doctrina teológica o filosófica, por ejemplo, supone años de estudio, y si enfocamos la historia de *toda* la verdadera teología, aun excluyendo la historia de la Iglesia, la de la organización eclesiástica, etc., concebida simplemente como historia de los dogmas y como historia de la ciencia eclesiástica, vemos que representa un trabajo gigantesco para abarcar todos los Padres, los concilios, las bulas, los escolásticos, los heréticos, los dogmáticos modernos, los homiléticos y los filósofos de la religión. Es cierto que a medida que se ahonda en el estudio se ve cómo se copian unos a otros; además, va uno familiarizándose con los métodos y acostumbrándose a descifrar el todo a base solamente de una pequeña parte, pero se corre el riesgo de pasar por alto una media página importante perdida en el desierto, a menos que una intuición feliz guíe de un modo aparentemente fortuito nuestra mirada hacia ella.

Hay, además, el peligro de que sobrevenga una parálisis si se dedica uno demasiado tiempo a cosas homogéneas de interés limitado. Buckle * debió su parálisis cerebral a la obsesión por los sermones escoceses de los siglos XVII y XVIII.

¡Y no digamos el polihistoriador que, según el modo actual de enfocar el concepto, debería estudiarlo realmente todo! Todo es, en efecto, fuente; no lo son solamente los historiadores, sino que lo es todo el mundo literario y monumental; más aún, éste es la única fuente en cuanto a los tiempos más antiguos. Todo lo que nos sea trasmitido de un modo o de otro por la tradición guarda alguna relación con el espíritu y sus mudanzas y es testimonio y expresión de ellas.

Sin embargo, a nosotros, para nuestros fines, sólo nos

* Henry Thomas Buckle (1821-62), autor de dos volúmenes de introducción a una obra de gran envergadura planeada por él con el título de *The History of Civilization in England*, una de las obras fundamentales de la historiografía basada en los métodos de la ciencia natural. [E.]

interesa la lectura de fuentes seleccionadas en cuanto tales. El teólogo, el jurista, el filólogo deberán asimilarse determinados textos de tiempos remotos, no sólo porque su contenido afecte en sentido estricto a su disciplina, sino también en un sentido histórico, como otros tantos testimonios de las diferentes fases concretas por las que ha pasado el desarrollo del espíritu humano.

Para quien desee realmente aprender, es decir, enriquecerse espiritualmente, una sola fuente bien elegida puede suplir en cierto modo lo infinitamente múltiple, permitiéndole encontrar y asimilar lo general en lo particular por medio de una simple función de su espíritu.

No perjudica en nada que el principiante que tome tal vez lo general por algo particular confunda lo evidente por sí mismo con algo característico y lo individual con algo general; todo se corrige al ahondar en el estudio y la consulta de una segunda fuente permitirá al estudioso, apreciando las afinidades y los contrastes, llegar a conclusiones más interesantes que la lectura de veinte infolios.

Pero hay que *esforzarse* en buscar y en encontrar, "hay que saber leer" (De Boni).* No hay que olvidar que entre cualquier basura pueden esconderse piedras preciosas de conocimiento que pueden tener un valor general o un valor personal para nosotros. Una sola línea en un autor carente por lo demás de todo interés puede darnos una luz decisiva para todo el curso de nuestro desarrollo.

Ventajas de las fuentes

Ahora bien, las fuentes tienen ventajas perennes sobre cualesquiera estudios hechos sobre ellas.

En primer lugar, reproducen los hechos en su pureza,

* Filippo de Boni (1816-70), escritor italiano que participó en las luchas políticas por la emancipación de Italia en el campo de las izquierdas. Las palabras citadas proceden, tal vez, de su obra *Dell' incredulità degl' Italiane nel medio evo*, 1868. [E.]

dejando que *nosotros* mismos establezcamos lo que puede deducirse de ellos, operación ésta que se adelantan a hacer ya por nosotros los estudios de elaboración de las fuentes, reproduciendo los hechos ya utilizados, es decir, articulados dentro de una trabazón ajena y no pocas veces falsa.

Además, las fuentes exponen los hechos bajo una forma cercana todavía a su origen o a sus autores, cuando no proceden de los autores mismos. En su versión original residen sus dificultades, pero también su encanto y gran parte de su valor, superior a todos los estudios realizados sobre ellas. En relación con esto debemos señalar una vez más la importancia de las lenguas originales y de su conocimiento con respecto a las traducciones.

Nuestro espíritu sólo puede fraguar su combinación química adecuada en el pleno sentido con las fuentes originales, debiendo advertirse, sin embargo, que la palabra "original" sólo tiene un valor relativo, pues cuando las fuentes originales se pierdan se las puede sustituir con otras de orden secundario o terciario.

Y las fuentes, sobre todo aquellas que emanan de los grandes hombres, son inagotables; libros ya mil veces utilizados pueden y deben volver a ser leídos, pues presentan una nueva faz a cada lector y a cada siglo e incluso a cada edad de cada individuo. En Tucídides, por ejemplo, puede esconderse un hecho de primer rango que sólo a la vuelta de cien años llegue alguien a descubrir.

La imagen que proyectan el arte y la poesía del pasado varía incesantemente. Sófocles, por ejemplo, podrá influir sobre las gentes que ahora nacen de un modo sustancialmente distinto que sobre nosotros. Esto no debe considerarse como una desgracia, sino simplemente como una consecuencia del trato humano constantemente vivo.

Si nos esforzamos debidamente en torno a las fuentes recibiremos también, como premio a nuestro esfuerzo, importantes momentos y horas predeterminadas y veremos cómo de cosas que tal vez estaban a nuestro alcance desde hacía mucho tiempo, y que suponíamos conocer

ya desde mucho antes, surge ante nosotros una súbita intuición.

Las fuentes y el no historiador

Y ahora una pregunta difícil de contestar: ¿qué es lo que el no historiador debe anotar y extractar en las fuentes seleccionadas?

El contenido material ha sido utilizado desde hace ya mucho tiempo por un sinnúmero de manuales y tratados. Si se atiene a él, el lector amontonará extractos y más extractos que luego no verá nunca. Y este lector procederá sin tener un punto de mira especial.

En cambio, podrá llegar a tener uno si, procediendo con gran amplitud y sin escribir nada, profundiza por la lectura en su autor. Una vez que lo tenga, deberá empezar la lectura de nuevo y tomar notas con arreglo a aquel punto de mira especial, tomando, además, una segunda serie de notas sobre todo lo que le parezca *interesante* por alguna razón, aunque sólo sea sobre los epígrafes de los capítulos o sobre los números de las páginas, seguidos de unas cuantas palabras en que se sintetice su contenido.

Tal vez entonces se destaque un segundo o un tercer punto de mira y surjan paralelos y contrastes con otras fuentes, etcétera.

El diletantismo

Claro está que "por este camino se va hacia el puro *diletantismo*, el cual convierte en placer lo que para otros es, plausiblemente, un tormento". La palabra está desacreditada en el arte, donde hay que ser un maestro o no ser nada y donde hay que consagrar la vida entera al asunto, pues el arte presupone siempre esencialmente la perfección.

En cambio, en la ciencia sólo se puede llegar a ser maestro dentro de un campo limitado, como especialista, *debiendo* llegar a serlo en uno u otro sector. Y si no se quiere perder la capacidad de abarcar el panorama gene-

ral en una ojeada de conjunto y de poder establecer una valoración general, es bueno ser un diletante en muchos otros sectores, en tantos como se pueda, al menos por cuenta propia, para aumentar los conocimientos propios y enriquecer los puntos de vista. De otro modo será uno un ignorante en todo lo que se salga del campo de la propia especialidad y, además, en ciertos casos, un hombre tosco e inculto en general.

Además, el diletante, por su amor a las cosas a que se aficiona, acabará siendo tal vez en el curso de su vida un hombre que pueda ahondar verdaderamente en distintos campos de estudio.

Matemáticas y ciencias naturales

Finalmente, conviene que digamos algunas palabras acerca de nuestras relaciones con las *ciencias naturales* y las *matemáticas* como nuestros únicos camaradas desinteresados, ya que la teología y la jurisprudencia aspiran a dominarnos o por lo menos a servirse de nosotros como arsenal, y la filosofía, que pretende ser superior a todos los otros campos, se aloja en realidad en todos ellos.

No hemos de inquirir aquí si el estudio de las matemáticas y de las ciencias naturales excluye simplemente a su vez toda consideración histórica. Desde luego, la historia del espíritu no debiera dejarse excluir de estas disciplinas.

Uno de los hechos más gigantescos de esta historia del espíritu fue el nacimiento de las matemáticas. Podemos preguntarnos qué fue lo primero que se desprendió de las cosas, si los números, las líneas o las superficies. ¿Y cómo se estableció en los diversos pueblos el necesario consenso acerca de esto? ¿Cuál fue el momento de esta cristalización?

Y en las ciencias naturales ¿cuándo y cómo se emancipó el espíritu por vez primera del miedo a la naturaleza y de su adoración, de la magia natural? ¿Cuándo y cómo se convirtieron por vez primera, aproximadamente, en una meta libre del espíritu?

Claro está que también estas disciplinas pasaron por sus mudanzas, por su servicio temporal y por su sistemática limitación y peligrosa santificación dentro de ciertos límites: en manos de los sacerdotes.

Entre las quejas más dolorosas que podrían formularse está la de la imposibilidad de trazar una historia de la evolución espiritual de Egipto, que podría escribirse, a lo sumo, en forma hipotética, por ejemplo, como una novela.

Entre los griegos las ciencias naturales disfrutaron de tiempos de plena libertad; sin embargo, ellas contribuyeron relativamente poco a esto, pues el estado, la especulación y la tendencia a las artes plásticas absorbieron las fuerzas necesarias.

La época alejandrina, romana y bizantino-arábiga es seguida luego por la Edad Media occidental, que pone las ciencias naturales al servicio de la escolástica, la cual reconoce solamente lo establecido.

Pero, a partir del siglo XVII, las ciencias naturales son uno de los barómetros más importantes para conocer el genio de los tiempos. Y lo que entorpece su desarrollo son casi siempre los académicos y los profesores.

El predominio y la popularización de estas ciencias en el siglo XIX es un hecho ante el cual nos preguntamos involuntariamente hacia dónde se encamina y cómo se entreteje con los destinos de nuestra época.

Entre las ciencias naturales y la historia no sólo existe un lazo de amistad porque aquéllas, como queda dicho, no exigen nada de ésta, sino, además, porque estas dos disciplinas son las únicas que pueden convivir de un modo objetivo y desinteresado con las cosas.

Naturaleza e historia

Pero la historia es algo distinto de la naturaleza; su obra, su nacimiento y el modo como en ella nacen y perecen las cosas, algo diverso.

La naturaleza nos brinda la suma perfección del organismo de las especies y la mayor indiferencia ante el individuo; más aún, estatuye organismos enemigos y en

lucha que, presentando una perfección orgánica aproximadamente igual, se exterminan unas a otros y luchan entre sí por la existencia. Aquí tienen también su cabida los linajes humanos en estado de naturaleza, cuya existencia puede haber sido alguna vez semejante a la de los estados animales.

La historia, por el contrario, es el rompimiento con esa naturaleza gracias al despertar de la conciencia; pero al mismo tiempo queda en pie siempre lo bastante de aquel origen para poder dibujar al hombre como una bestia feroz. El alto refinamiento de la sociedad y del estado coexiste con la plena falta de garantías del individuo y con la tendencia constante a esclavizar a otros para no ser esclavizado por ellos.

En la *naturaleza* existen reinos, géneros y especies; en la *historia*, pueblos, familias y grupos. Por un impulso primigenio, *aquélla* crea de un modo consecuentemente orgánico una variedad infinita de géneros dentro de una gran igualdad de los individuos; en *ésta*, en cambio, la variedad (dentro de la especie concreta "hombre", naturalmente) dista mucho de ser tan grande; aquí no existen fronteras tan nítidas, pero los individuos tienden a la desigualdad = desarrollo.

Mientras que la naturaleza trabaja con arreglo a ciertos tipos básicos (animales invertebrados y vertebrados, fanerógamas y criptógamas, etc.), en los *pueblos* el organismo no constituye tanto un tipo como un producto gradual; es el espíritu específico del pueblo en su paulatino desarrollo.

Cada especie de la *naturaleza* posee plenamente lo que necesita para su vida; si no lo poseyese no viviría ni se perpetuaría. En cambio, todo *pueblo* es incompleto de por sí y aspira a completarse, tanto más cuanto más alto sea su nivel.

En la *naturaleza*, el proceso de formación de las especies es oscuro; tal vez se base en una absorción de experiencias vividas que vienen a sumarse a las dotes innatas, aunque de un modo mucho más lento y tradicional. En cambio, el proceso de nacimiento y modificación de los *pueblos* se basa, como puede comprobarse, en

parte en las dotes innatas y en parte en la absorción de experiencias vividas, sólo que aquí es, gracias a la acción concomitante del espíritu consciente, mucho más rápido que en la naturaleza y en él interviene y puede demostrarse la influencia de las contradicciones y las afinidades a las que los pueblos afectan.

Mientras que en la naturaleza los individuos, sobre todo en las clases de animales superiores, no significan nada para los otros individuos —como no sea en calidad de enemigos más fuertes—, en el mundo de los hombres se observa siempre la influencia constante de los individuos más destacados.

En la *naturaleza* las especies permanecen relativamente inalterables; los bastardos, en la naturaleza, se extinguen o son estériles desde el primer momento. En la vida *histórica*, en todo vemos la nota de lo bastardo, como si esto fuese un factor esencial para hacer fecundos otros procesos históricos superiores. La esencia de la historia es la mudanza.

En la *naturaleza* las especies sólo perecen por obra de causas externas: catástrofes geológicas, catástrofes climatológicas, imposición de especies más audaces sobre otras más débiles o de especies más viles sobre otras más nobles. En la *historia* la desaparición de los pueblos va precedida siempre por un proceso de decadencia interna, de ocaso interno. Sólo entonces puede un empuje de fuera poner fin a todo.

II. DE LAS TRES POTENCIAS

Pasamos a tratar del estado, la religión y la cultura en sus mutuas relaciones. No se nos escapa, al formular el tema, todo lo que esta separación tiene de arbitrario. Es como si sacásemos de un cuadro una serie de figuras prescindiendo de todas las demás. Pero esta separación se propone únicamente hacer posible el examen del tema y, además, toda consideración histórica a base de disciplinas especiales tiene *necesariamente* que proceder así (debiendo tenerse en cuenta asimismo que la investigación de disciplinas concretas considera siempre *su* disciplina como lo más esencial).

Las tres potencias señaladas son de lo más heterogéneo entre sí y entre ellas no existe ninguna coordinación. Aunque las dos potencias estables, el estado y la religión, se englobasen en una serie, la cultura sería siempre algo sustancialmente distinto.

El estado y la religión, expresión de la necesidad política y de la necesidad metafísica respectivamente, reclaman una vigencia universal, por lo menos para el pueblo a que se refieren, más aún, para el mundo.

En cambio, la cultura, que corresponde a la necesidad material y espiritual en sentido estricto, es, para nosotros, el compendio de todo lo que se ha ido creando *espontáneamente* para el fomento de la vida material y como expresión de la vida espiritual y moral, es toda la sociabilidad, toda la técnica, el arte, la poesía y la ciencia. Es el mundo de lo móvil, de lo libre, de lo no necesariamente universal, de lo que no reclama para sí una vigencia coactiva.

Sería ocioso plantear un problema de prioridad entre estas tres potencias; aquí estamos excusados de hacerlo, como estamos excusados de todo lo que sea especulación acerca de los orígenes.

Nos ocuparemos fundamentalmente de dar una breve definición de cada una de estas tres potencias, pa-

sando luego a examinar cómo influyen mutuamente entre sí.

A veces estas tres potencias parecen turnarse incluso en cuanto a la función; hay épocas predominantemente políticas y épocas predominantemente religiosas, y también, por lo menos, momentos y, por último, épocas que parecen vivir preferentemente para los grandes fines culturales.

También cambia no pocas veces, en rápida rotación, el modo como se condicionan y son condicionadas entre sí. Con frecuencia tenemos que fijarnos mucho para descubrir cuál es la potencia activa y cuál la pasiva.

Desde luego, en épocas de elevada cultura coexiste simultáneamente todo y en todas las fases condicionantes y condicionadas, sobre todo cuando se superpone en estratos la herencia de muchas épocas anteriores.

1. El estado

Todas nuestras especulaciones acerca del principio y el origen del estado son ociosas, razón por la cual no hemos de quebrarnos la cabeza, como hacen los filósofos de la historia, estudiando estas cuestiones. Formularemos solamente unas cuantas preguntas, esperando que ellas proyecten ante nosotros simplemente la luz necesaria para ver qué abismo se abre a nuestros pies: ¿Qué es lo que convierte a un pueblo en pueblo y qué le convierte en estado? ¿Cuáles son las crisis de su nacimiento? ¿Dónde se halla la divisoria del desarrollo político a partir de la cual podemos hablar de la existencia de un estado?

La hipótesis contractual para explicar la fundación del estado es absurda, y Rousseau sólo acude a ella como recurso hipotético ideal, pues no se propone demostrar cómo surgió el estado, sino cómo debiera, a su juicio, surgir. No se conoce todavía ningún estado que haya surgido de un verdadero contrato, es decir, de un acuerdo voluntario por parte de todos los que en él intervienen (*inter volentes*); cesiones y compensaciones como las es-

tablecidas entre los temblorosos pueblos románicos y los victoriosos germanos, que no son verdaderos contratos. Por eso tampoco en lo futuro surgirá ningún estado de ese modo. Y si surgiese sería muy endeble, pues sus fundamentos darían lugar a litigios constantes.

La tradición que identifica al pueblo y al estado gusta de aferrarse a la idea de la descendencia: el pueblo conoce héroes nominativos y en parte arquegetas epónimos como representantes míticos de su unidad,[1] o tiene una noticia vaga de una pluralidad primitiva (por ejemplo, los *nomen* egipcios) o de una primitiva unidad disociada más tarde (por ejemplo, la torre de Babel). Pero estas noticias son siempre vagas y míticas.

¿Qué indicios pueden inferirse, v. gr., del carácter nacional en lo que se refiere a los orígenes del estado? Indicios muy relativos, desde luego, pues el carácter nacional sólo responde en una parte no determinable a las dotes primitivas y es en lo demás el fruto del pasado cristalizado, el resultado de las experiencias vividas y, por tanto, en parte, obra de las vicisitudes ulteriores del estado y del pueblo.[2]

No pocas veces la fisonomía y el destino político de un pueblo se contradicen totalmente por efecto de desplazamientos y violencias posteriores.

Además, aunque el estado pueda ser mucho más potente cuanto con mayor homogeneidad corresponda a un todo nacional, no es fácil que corresponda a semejante todo, sino más bien a una parte integrante de él que dé la tónica, a una región determinada, a una determinada rama o a una capa social determinada.

¿O acaso es la necesidad jurídica por sí sola la que crea el estado? Si así fuese, el estado habría necesitado esperar mucho tiempo para surgir. Acaso hasta que la violencia se purificase a sí misma hasta el punto de creer conveniente, en su propio beneficio y para disfrutar seguramente de lo suyo, llamar también a otros de la deses-

[1] Cf. Lasaulx, pp. 18 y 40-42.

[2] Sobre el idioma como importantísima revelación del espíritu del pueblo, cf. *infra*, pp. 102 *ss.*

peración a la tranquilidad. Tampoco podemos, pues, sumarnos a esa concepción acogedora y optimista de quienes piensan que la sociedad fue lo primero y que el estado surgió para su defensa, como su coraza negativa, defensiva, lo que equivale a sostener que los orígenes del estado y los del derecho penal son idénticos. No, los hombres son algo muy distinto de esto.

¿Cuáles fueron las más antiguas formas forzosas del estado? Nos gustaría saberlo con respecto a las gentes de los palafitos, v. gr. Pero la referencia a los negros y a los pieles rojas no nos sirve de nada, lo mismo que la referencia a la religión de los negros no nos ayuda a resolver el problema religioso. Es indudable que la raza blanca y la amarilla han procedido por caminos distintos desde el primer momento y que las razas oscuras no pueden darnos la pauta con respecto a ellas.

Los estados animales son también algo esencialmente distinto, pero carentes de libertad. Cada hormiga funciona solamente como parte del estado de las hormigas a que pertenece y que forma en conjunto *un solo* cuerpo. El todo, en estos organismos, es desproporcionadamente superior a cada uno de los individuos que lo forman, como una vida repartida en muchos átomos; las clases superiores de animales viven ya simplemente como familia o, a lo sumo, como tropel. El estado humano es el único que constituye una sociedad, es decir, una asociación en cierto modo libre y basada en una consciente reciprocidad.

Sólo caben, pues, dos hipótesis como probables:

a) La prioridad de la violencia. Los orígenes de ésta no plantean grandes dudas, pues la violencia nace espontáneamente ante la desigualdad de las dotes humanas. Seguramente que el estado no sería, en muchas ocasiones, más que la sistematización de la violencia.

b) Cabe concebir también la existencia de un proceso extremadamente violento y de mezcla. Un rayo funde varias cosas distintas, por ejemplo, dos cosas fuertes y una débil, o viceversa, para formar un metal nuevo. Tal vez fuese así como se fundieran también para fines de conquista, o con ocasión de ella, las tres *phyles* dóricas

y las tres tribus de los godos.[3] Una fuerza terrorífica, a la que se acopló lo existente, y que luego se convirtió en potencia, fueron también los normandos de la baja Italia.

En los enormes y absolutos privilegios reconocidos siempre al estado queda todavía una reminiscencia de las crisis espantosas que dieron nacimiento a esta institución, de lo que originariamente *costó* crearla.

Esto, que a nosotros se nos antoja una evidencia apriorística, es indudablemente, en parte, una tradición encubierta, como ocurre con tantas y tantas tradiciones que se tornan indiscutibles por el mero hecho de transmitirse de generación en generación y de las que no somos capaces de llegar a desprendernos.

Cuando la crisis que da nacimiento al estado es una conquista, el contenido primitivo del estado, su actitud, su misión, más aún, su *pathos*, es sustancialmente el sojuzgamiento de los sometidos a su imperio.[4]

El estado patriarcal

En las imágenes primitivas del estado no siempre son las tradiciones más antiguas precisamente las que reflejan la más remota antigüedad. Los pueblos del desierto, aun los de raza superior, en los que el individuo, al verse trasplantado a otro medio, se adapta inmediatamente a la vida moderna, mantienen hasta nuestros días un tipo de vida primitivo, el tipo patriarcal, mientras que las imágenes del estado más antiguas que se conservan (los indios de la época del Ganges, los judíos, los egipcios) representan ya un tipo muy posterior, muy alejado ya de los tiempos de sojuzgamiento de la naturaleza, varios milenios distante de ellos. Aquí todo parece pe-

[3] Lasaulx, pp. 41 *ss.*, asocia la idea de estas trinidades a la idea de divisiones; nosotros creemos que, con respecto a los dóricos, por ejemplo, debió tratarse más bien de uniones.

[4] Cf. el escolio del cretense Hybrias en Th. Bergk, *Anthol. lyr.*, p. 531. [También puede consultarse en la *Anthologia lyrica*, ed. Diehl, vol. II, fasc. I, 1924, pp. 128 *s.* (E.)]

netrar y abrirse paso por un fenómeno de reflexión, y en parte por obra de la redacción posterior; en el derecho sagrado de estos pueblos (Manu, Moisés, Zendavesta) se contienen, indudablemente, muchas normas con arreglo a las cuales debiera vivirse pero ya no se vive. Y así, mientras que el Egipto de Menes (unos 4 000 años a. C.) comienza mucho tiempo después de terminar la era patriarcal, en Arabia el tipo patriarcal de estado se mantiene hasta nuestros días.

Formas de gobierno

La antigüedad se contentaba con estudiar las tres formas aristotélicas de gobierno y sus modalidades derivadas.[5] Pero la verdadera gradación del estado es mucho más vasta y no queda encuadrada en aquella clasificación. La monarquía medieval, por ejemplo, representa un tipo muy especial, por las siguientes razones: *1ª* porque es estrictamente hereditaria y rara vez se halla expuesta a cambios de dinastía y a usurpaciones; *2ª* porque se basa en un derecho y en una propiedad personales, en lo contrario de toda soberanía del pueblo, sin que éste se considere en modo alguno como fuente del poder; *3ª* porque estatuye privilegios cuya concesión se le puede arrancar retándola a la guerra, negándose a pagar sus impuestos y rehusándole los servicios guerreros; *4ª* porque se mueve dentro de una órbita de acción muy limitada, rodeada por la Iglesia, las universidades, las órdenes, las ciudades y las corporaciones, que son otras tantas repúblicas, amparadas por sus privilegios y sus estatutos; *5ª* porque descansa sobre un derecho regio inextinguible, que no declina jamás ni aun en medio de la mayor penuria.

También habría que hablar aquí de las monarquías universales, de los "estados unidos", de las diversas formas de conquista, o sea de las formas reales, que llevan consigo la asimilación o el desplazamiento de los habitantes del territorio conquistado, y de las falsas, que envuelven una dominación puramente superficial, de las

[5] Véase acerca de su supuesto ciclo, Lasaulx, pp. 105 *s.*

posesiones coloniales y de la diferencia que existe entre una dominación puramente financiera y un auténtico régimen colonial, así como también de la ley de emancipación de las colonias.

Entre los estados existen diferencias enormes con arreglo a sus dotes primitivas, a las experiencias de su vida posterior y a la influencia de la religión y de la cultura, diferencias estas últimas de las que hablaremos al estudiar las influencias de estos dos factores. Digamos solamente dos palabras acerca de la distinción entre los grandes y los pequeños estados y de la relación de esto con su estructura interna.

Los grandes estados existen en la historia para la consecución de grandes fines externos, para el mantenimiento y el aseguramiento de ciertas culturas que de otro modo desaparecerían, para impulsar a las partes pasivas de la población que, confiadas a sí mismas como estados pequeños, caerían en la decadencia, y para el desarrollo pacífico de grandes fuerzas colectivas.

Los pequeños estados existen para que haya en el mundo una faja de tierra en que la mayor proporción posible de miembros de un estado puedan sentirse ciudadanos en el pleno sentido de la palabra, meta ésta en que la *poleis* de los griegos de sus mejores tiempos, pese a su régimen esclavista, llevaba una gran ventaja a todas las repúblicas actuales. Las pequeñas monarquías tienen que acercarse a este tipo lo más posible. Las pequeñas tiranías, como las de la Antigüedad y las del Renacimiento italiano, representan la forma más precaria de gobierno y tienden constantemente a ser absorbidas por una unidad mayor, pues lo único que en los pequeños estados puede contrarrestar plenamente de un modo ideal las enormes ventajas de los estados grandes, e incluso su potencia, es la verdadera y efectiva libertad; cada paso que dan hacia la tiranía, sea de arriba o de abajo, por mucho estrépito que armen al hacerlo, va minando la base sobre que descansan.

Cualquiera que sea el origen de un estado (de "la agrupación política de un pueblo") sólo acreditará su vitalidad siempre y cuando que se transformase de violencia en fuerza.[6]

Es indudable que mientras dura el proceso de crecimiento externo todo poder aspira a redondearse y perfeccionarse plenamente en lo interior y en lo exterior sin reconocer validez a ninguno de los derechos del más débil.

En esto proceden absolutamente igual los pueblos y las dinastías, con la única diferencia de que en aquéllos deciden más los apetitos de las masas y en éstos la razón de estado. El Imperio carolingio, por ejemplo, no ilustra tanto el puro afán de conquista como lo que llamamos la necesidad.[7]

Prescindiendo de lo que el estado haga en lo interior y de cómo luche por la derogación de todos los privilegios tradicionales y por extender a todo y a todos el concepto del poder alegando el supuesto interés colectivo hasta llegar a la última consecuencia de "el estado soy yo" su acción exterior se presenta bajo su forma más simplista en las antiguas monarquías universales, que conquistaban y esclavizaban, saqueaban e incendiaban a diestro y siniestro, para que luego los reyes entrasen triunfalmente en Tebas o en Nínive seguidos de su botín y de su cortejo de esclavos y fuesen adorados por el pueblo como reyes por derecho divino... hasta que aparecía en escena una nueva monarquía universal más poderosa. En la Europa moderna las épocas de paz continuada se alternan con épocas de crisis territoriales, que sobreviven cuando se rompe en algún

[6] A este propósito podemos volver a recordar los normandos al sur de Italia.

[7] Puede volver a intentarse una vez más recopilar un código de este llamado derecho internacional, "rezando un *padrenuestro* antes de lanzarse a la carga", como diría Niebuhr.

punto el llamado equilibrio (equilibrio que jamás ha existido).

La historia nos enseña —basta pensar en Luis XIV, en Napoleón y en los gobiernos revolucionarios del pueblo— que *el poder en sí es maligno* (Schlosser), que al estado se le reconoce independientemente de toda religión el derecho del egoísmo que al individuo se le niega. Las naciones débiles son sojuzgadas y anexionadas o se las somete de otro modo cualquiera, no para que no puedan seguir hostilizando al estado que las domina, pues esta preocupación no pesa gran cosa, sino sencillamente para que otro no se apodere de ellas o las ponga políticamente a su servicio. Se sojuzga a los posibles aliados políticos de un enemigo. Una vez puestos en esta pendiente, ya nada contiene la carrera; todo es excusable, pues "por la mera contemplación lo único que se conseguiría sería que otros malvados le devorasen en seguida a uno" y "los demás hacen lo mismo".

Estas cosas ocurren, además, en abundancia, sin que motivo alguno lo justifique, simplemente porque así lo aconseja la máxima de "apoderarse a su debido tiempo de lo que conviene, para evitar una guerra peligrosa en el futuro". Por último se desarrolla un apetito permanente de redondeamiento: se apodera uno de lo que le gusta y puede atraparse, por ejemplo, de trozos "indispensables" de las costas de oro, explotando para ello todas las debilidades, las enfermedades internas y los enemigos de la víctima. El grado de apetecibilidad, sobre todo tratándose de la anexión de pequeños territorios; la perspectiva de cuadruplicar el valor simplemente con duplicar el suelo, etc., se torna irresistible; a veces son las mismas poblaciones afectadas, principalmente cuando se trata de pequeños estados carentes de libertad, quienes apetecen la anexión ante la perspectiva de ver ampliada su zona aduanera o su zona industrial, para no referirnos ya a esos artificiosos gritos modernos de dolor, etc.

Y, en lo posible, todas estas tropelías deben revestir una apariencia candorosa, pues la repercusión estética de las deducciones jurídicas y las recriminaciones de

ambas partes se consideran deplorables. Un poder fervorosamente ansiado, pero adquirido a fuerza de crímenes, avergüenza a quien lo ejerce, porque el derecho tiene, a pesar de todo, cierta aureola a que los hombres no pueden sustraerse. Así se llega a aquella sofística que empleaba, por ejemplo, Federico II en su primera guerra de Silesia y a la limpia teoría de las "existencias injustificadas".

El hecho de que lo arrebatado llega a amalgamarse a fuerza de tiempo con el que lo roba no exime normalmente de culpa al ladrón, pues las buenas consecuencias jamás justifican las malas conductas.

Sin embargo, la humanidad no tiene más remedio que atenerse a la realidad de lo que sucede, por espantosa que ésta sea, procurando poner en acción y seguir desarrollando las fuerzas sanas que aún le queden.

Hasta los estados erigidos sobre las mayores infamias se ven obligados a desarrollar con el tiempo una especie de normas de derecho y de honestidad, pues los justos y los honestos se las arreglan para ir apoderándose de ellos poco a poco.

Y, finalmente, hay la gran excusa indirecta de que sin que el autor lo sepa ni se lo proponga, sus hechos sirven no pocas veces para impulsar los grandes y tal vez remotos fines de la historia universal.

Así razonan principalmente las gentes de la posteridad que saben que sus intereses personales se hallan basados en la existencia de la situación creada por quienes les precedieron. Pero surgen las siguientes objeciones: ¿qué sabemos nosotros de aquellos fines? Y, suponiendo que existan ¿por qué no podrían alcanzarse por otros caminos? ¿Acaso el quebrantamiento de la moral general por un crimen con éxito no representa nada?

Hay algo, sin embargo, que la mayoría reconoce: el derecho regio de la civilización a conquistar y someter a la barbarie, la cual se ve de este modo obligada a renunciar a sus sangrientas luchas intestinas y a sus usos abominables para someterse a las normas generales de moral de los estados civilizados. Y, sobre todo, la necesidad de despojar a la barbarie de su peligrosidad y

su posible fuerza ofensiva. Lo dudoso y discutible es si se la civiliza interiormente, si la descendencia de los dominadores y los bárbaros dominados, sobre todo cuando se trata de razas distintas, presenta ventajas, si no sería más aconsejable el camino de desplazar la barbarie para que vaya agonizando (como en Norteamérica) y si realmente puede decirse que el hombre civilizado florezca en suelo extranjero. En todo caso, conviene no aventajar a la anterior por los medios de sumisión y sojuzgamiento que se empleen para combatirla.

Asilo del derecho, pero no de la moral

Por lo que al estado en lo interior se refiere, no puede decirse que haya nacido por la abdicación de los egoísmos individuales, sino que *es* esta abdicación, *es* la compensación de muchos egoísmos e intereses que se acomodan permanentemente al estado y acaban entretejiendo plenamente su existencia con la de éste.

Lo más alto a que el estado llega es el sentimiento del deber de los mejores, el patriotismo, que en sus dos etapas, la de las culturas primitivas y la de las culturas derivadas, suele manifestarse en el pueblo de un modo más bien involuntario como una alta virtud de raza, imbuida en parte de odio contra los demás, y en los espíritus cultos como una necesidad de entregarse a algo colectivo, de elevarse sobre el egoísmo del individuo y de la familia, en la medida en que esta necesidad no es absorbida por la religión y por la sociedad.

El hecho de que el estado pretenda realizar directamente lo moral, cosa que sólo puede y debe hacer la sociedad, constituye una degeneración y una presunción burocrático-filosófica.

El estado es, indudablemente, "el estandarte de lo bueno y de lo justo", estandarte que debe plantarse en todas partes, pero nada más.[8] La "realización de lo mo-

[8] Por lo que se refiere a los programas sociales de poder que se atribuyen al estado, y en general en lo tocante a

ral sobre la tierra" por obra del estado fracasará una y mil veces por la imperfección interior de la naturaleza humana en general y la de los mejores hombres en particular. Lo moral tiene un foro esencialmente distinto del estado; éste hace ya bastante, muchísimo, con imponer el respeto al derecho convencional. Como más sano puede mantenerse el estado es teniendo conciencia de su carácter (y tal vez incluso de su origen esencial) de institución forzosa.

El estado es beneficioso por ser el asilo del derecho. Los individuos tienen sobre sí leyes y jueces dotados de facultades coactivas que protegen tanto las obligaciones privadas contraídas entre particulares como los deberes generales, más por el saludable miedo que por el ejercicio efectivo de la violencia. La seguridad, sin la que no es posible vivir, estriba en la confianza de que así siga sucediendo también en el futuro, es decir, de que mientras el estado exista ya no vuelva a presentarse el caso de que sea necesario recurrir a las armas para dirimir los litigios de unos contra otros dentro del estado. Todos saben que recurriendo a la violencia nadie puede aumentar su patrimonio o su caudal, sino simplemente acelerar su ruina.

El estado tiene asimismo como misión impedir que las distintas concepciones de la "vida civil" se vayan a las manos. Tiene que estar por encima de los partidos, aunque cada uno intente adueñarse de él y hacerse pasar por la colectividad.

Finalmente, en tipos de estados posteriores y mixtos, en los que se entremezclan capas de religiones y concepciones religiosas distintas y hasta opuestas (en este último sentido todos los estados civilizados son hoy paritarios), el estado vela, al menos, por evitar que no sólo los egoísmos, sino también las diferencias metafísicas mantengan entre sí una guerra a muerte (cosa que todavía hoy sucedería inevitablemente a no ser por

toda la fermentación actual del concepto de estado bajo la influencia de la cultura, nos remitimos al capítulo sobre el estado condicionado por la cultura.

el estado, pues los más acalorados romperían el fuego y los demás les seguirían).

2. La religión

Las religiones son la expresión de la eterna e indestructible necesidad metafísica de la naturaleza humana.

Su grandeza consiste en que representan todo el complemento suprasensible del hombre, todo aquello que él mismo no puede darse. Son, al mismo tiempo, el reflejo de pueblos y épocas culturales enteros en un gran mundo distinto o la proyección y el perfil que aquéllos extienden sobre lo infinito.

Pero esta proyección, por muy estable y eterna que se considere, es siempre mudable y puede ser parcial o total, gradual o repentina.

Es imposible decir cuál de los dos procesos, el del nacimiento del estado o el del nacimiento de una religión, ha sido el más considerable.

Pero el espíritu contemplativo no puede sustraerse a una doble sensación: al lado de la contemplación, la comparación y el análisis tienen la sensación conjunta de la grandeza y adquieren la idea gigantesca de algo que si en sus orígenes fue acaso meramente individual, se desarrolló hasta convertirse en una cosa de proporciones mundiales, en algo universal y secular. Estamos ante el tema más alto que se nos ofrece para el estudio del dominio que llega a ejercer lo colectivo sobre innumerables espíritus hasta el desprecio total de todo lo terrenal en uno mismo y en los demás, es decir, hasta el suicidio por el ascetismo y hasta el martirio buscado gozosamente y aplicado también a los demás. Es cierto que las dotes y las vicisitudes metafísicas de los pueblos son completamente distintas. Aquí prescindiremos completamente de las religiones de las razas menos importantes, las de los negros, etc., las de los pueblos salvajes y semisalvajes. Estas religiones son todavía menos decisivas para estudiar los rudimentos de lo espiritual que el estado negro para estudiar los inicios del es-

tado en general. Estos pueblos viven desde sus orígenes presa de un miedo perenne; sus religiones no nos ofrecen siquiera una pauta para juzgar de los comienzos del desencadenamiento de lo espiritual, pues en estos pueblos el espíritu no llega nunca a desencadenarse espontáneamente.

También entre los pueblos de cultura superior nos encontramos con una gradación grande en cuanto al contenido que va desde la adoración de dioses imperiales impuesta brutalmente a las poblaciones conquistadas, desde las orgías y bacanales y otras formas semejantes de culto grosero a los dioses hasta las formas más puras de adoración religiosa y de filial sumisión a un padre celestial.

No menos grande es la gradación en cuanto a la relación existente entre las religiones y la moral. Pero esta relación no es bastante para inferir las dotes religioso-morales del pueblo de que se trata. Entre los griegos, por ejemplo, la moral era sustancialmente independiente de la religión y se hallaba más estrechamente vinculada desde luego con la concepción ideal del estado.

Tampoco debemos considerar menos dotados en lo espiritual o en lo moral, por este solo hecho, a los pueblos que no han sido capaces de "sobreponerse" a una religión puramente natural. Esto debe atribuirse al destino, causante de que en esos pueblos la religión se plasmase en una fase muy simplista de su historia y de que más tarde no surgiese nada nuevo enfrente. El momento de la plasmación tiene una importancia decisiva lo mismo en las religiones que en el régimen del estado, y es independiente de la voluntad o la marcha de los pueblos.[9]

[9] Es cierto que algunos pueblos han conseguido "echar en un crisol sus ideas religiosas" (Quinet); así, en una época muy temprana, los indios y los zendas, que transformaron (y además oficialmente) su anterior (¿común?) politeísmo en la religión bramánica y en el dualismo.

Por lo que se refiere a los orígenes de la religión, creemos que existe una gran imposibilidad para representarse en qué consistió el desencadenamiento primitivo de lo espiritual, pues nosotros, los hombres de hoy, somos gente de mentalidad tardíamente derivada. Renan se manifiesta en contra de que "el temor ha dado origen a los dioses",[10] pues, a su juicio, si las religiones hubiesen nacido solamente del miedo, el hombre no se sentiría religioso en los momentos más altos de su vida. Y no cree tampoco que las religiones, como pensaban los sofistas italianos del siglo XVI, hayan sido inventadas por los débiles y los simples de espíritu, ya que, de ser esto cierto, no nos encontraríamos con que los caracteres más nobles son siempre los más religiosos. Renan entiende que la religión es, por el contrario, obra del hombre normal. Y aunque esto es cierto, no puede negarse que abundan también las religiones del temor. Entre los pueblos primitivos nos encontramos con el culto en parte reverente y en parte empavorecido de objetos, fuerzas y fenómenos naturales y también con el culto de los antepasados y el culto de los fetiches, en que el hombre deposita el sentimiento de su dependencia en un objeto concreto de su pertenencia individual. Estas religiones corresponden en parte a esos terribles sueños infantiles cuyas imágenes terríficas son aplacadas, y en parte al asombro del hombre ante las estrellas celestes y ante los elementos; son, a veces, en las naciones incapaces todavía de producir una literatura, el único documento del espíritu.

Más exacto que partir del supuesto de una conciencia religiosa primitiva es en todo caso partir del supuesto de una grande e inconsciente necesidad metafísica en el hombre. Un momento importante o terrible, o un hombre con dotes de fundador de religión, le hace adquirir la conciencia de ella; de este modo cobra expresión lo que en otros individuos mejor dotados vive ya

[10] *Questions contemporaines*, p. 416.

latente, y este proceso puede repetirse en las nuevas fusiones y en las separaciones de los pueblos.

Lo decisivo es, desde luego, el sentimiento de la dependencia de algo más poderoso, la angustia en medio de una sensación de fuerza y de violencias subjetivas.

Y como las ocasiones de pavor y, por tanto, de aplacamiento de lo terrífico abundan mucho, hay razones muy poderosas para pensar que la prioridad en las religiones correspondió al politeísmo;[11] aquella unidad de la conciencia religiosa primitiva no es más que un sueño.

El sentimiento primitivo de la angustia debió de ser grandioso, pues tenía por objeto lo infinito; en cambio, los orígenes de la religión venían a delimitar y reducir este campo con la definición de algo que debía de ejercer efectos muy benéficos y que de pronto se creía conocer. De este modo el miedo iba a refugiarse en el fetichismo y en el culto demoníaco.

Fundadores de religiones

¿Hasta qué punto puede decirse que las religiones hayan sido *fundadas*? En todo caso puede afirmarse que sustancialmente las religiones surgen por obra de ciertos individuos o de ciertos momentos, aquellos momentos que llamábamos de plasmación y, además, a saltos y como irradiadas.[12] Una parte de la gente se une a ellas porque el fundador o el acontecimiento de que se trata da precisamente en el blanco de la necesidad metafísica sentida por los hombres más sensibles; la gran masa se incorpora porque no es capaz de hacer resistencia y porque todo lo preciso y claro goza de un derecho regio frente a lo vago, lo inseguro y lo anarquista. Estas masas son más tarde las que con más firmeza y menos

[11] Cf. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, pp. 45 *ss.*, y especialmente 101 *ss.*

[12] Un indicio claro de fundación hecha de golpe, inconcebible sin ella, es por ejemplo, la aparición de doce dioses zodiacales.

esfuerzo se adaptan a la forma exterior y a los ritos de la religión acatada y las que la sostienen (tanto más cuanto que el sentido profundo de toda religión es inaccesible para ellas) hasta que un poder más fuerte, lo suficientemente sólido para apoyarse en él, viene a empujarlas desde fuera haciéndolas abrazar este nuevo partido.

A nosotros nos parece indudable que las religiones *no* pueden haber *surgido gradualmente*, pues, de ser así, no se presentarían a nosotros con la aureola triunfante de su época heroica, que es siempre el reflejo de un gran momento único. Las que nosotros conocemos históricamente guardan el nombre de sus fundadores o renovadores (es decir, de los guías de las grandes crisis) e incluso las religiones parcialmente naturales y las religiones politeístas pueden haber surgido por la mera fusión posterior de cultos surgidos anteriormente por obra de un fundador. Estas religiones pueden representar tranformaciones y fusiones en parte repentinas y en parte graduales, pero nunca creaciones paulatinas.

A veces el nacimiento de una religión se entreteje con el de un estado, e incluso se dan casos de que sean las religiones las que funden los estados (estados templarios). Más adelante veremos si luego la religión consigue que el estado se ponga a su servicio y qué actitud adopta por lo demás frente a él.

Pueblos y épocas religiosos

¿Cuáles son los pueblos y las etapas culturales adecuados para que surja una religión? Todos los pueblos y todos los tiempos sienten la necesidad metafísica y todos mantienen en pie la religión una vez abrazada.

Sin embargo, para que una religión que se salga de lo corriente eche raíces y se afirme por vez primera son menos adecuados los pueblos que tienen una vida secular y se dedican al trabajo que aquellos entregados a la contemplación, pues pueden ganarse la vida trabajando

menos y pueden, por tanto, alcanzar un tipo de cultura muy general, sin la distinción de los tiempos actuales entre gentes cultas e incultas; y menos también que los pueblos de gran sobriedad y nerviosamente excitables y en los cuales puede imperar un espíritu fino y preciso sin menoscabo de los milagros, las visiones y lo sobrenatural. En pueblos como éstos puede producirse también una preparación más larga, una gestación religiosa. La gran importancia de Renan consiste, precisamente, en conocer, en concreto, estas situaciones y en utilizarlas como base para su historia de los orígenes del cristianismo.

Los pueblos que tienen una vida secular y se dedican al trabajo suelen recibir la religión de manos de los pueblos estático-contemplativos y poco a poco le van infundiendo su espíritu. Esto fue lo que, por ejemplo, ocurrió con la Reforma en Inglaterra y Holanda, países que, a pesar de no haber producido ningún reformador original, acabaron poniéndose a la cabeza del protestantismo. Tampoco los griegos y los romanos, como pueblos que eran de vida secular, pudieron transformar por sí mismos la religión, como los indios, sino que hubieron de remitirse para ello a los judíos (Cristo).

A nosotros nos resulta difícil comprender las grandes crisis religiosas, y de aquí nuestro eterno pleito en torno a las ideas especulativas en las religiones. Para unos estas ideas son siempre primitivas, para otros ideas trasplantadas posteriormente, sin que sea posible llegar a un acuerdo. Aquéllos verán siempre en ellas restos de una sabiduría primitiva, más aún, de una infancia luminosa del género humano; los otros, el fruto de un trabajoso ascenso posterior.

Pero, a pesar de nuestra escasa capacidad para formarnos una idea del estado de exaltación que acompaña al nacimiento de una religión y, sobre todo, de la carencia absoluta de crítica de tales tiempos y de tales hombres, estas situaciones, por fugaces que sean, son decisivas para todo el porvenir; son las que dan a las religiones su color y sus mitos, y no pocas veces sus instituciones y sus sacerdotes.

Las "instituciones" posteriores de una religión son siempre residuos o ecos de la situación de conjunto que acompañó a su nacimiento; los conventos, por ejemplo, son un residuo de la vida en común de las comunidades primitivas.

A veces los fundadores y los testigos del nacimiento de una religión dan origen, complementados por otros, a colectividades permanentes, y esto puede muy bien hallarse relacionado con la necesidad de crear corporaciones especiales para las ceremonias religiosas, con graduales privilegios en lo tocante a los sacrificios, a las excomuniones, etc.

Puede ocurrir que en religiones posteriores estos hechos sean históricamente comprobables; en cambio, las antiguas religiones nos son transmitidas por la tradición como un complejo metafísico difícilmente discernible, como ruinas de antiguas tradiciones históricas y culturales, de viejos recuerdos populares de todas clases,[13] que los pueblos interesados se han acostumbrado ya, desde hace mucho tiempo, a considerar como una *unidad*, como una imagen general e inseparable de su propia alma.[14]

Clasificación de religiones

Lasaulx[15] clasifica las religiones en los tres siguientes grupos: *a)* los sistemas panteístas del Oriente y los sistemas politeístas del Occidente, aquéllos representados principalmente por los indios, y éstos, por los helenos; *b)* el monoteísmo de los judíos y su zaguero el Islam (en este grupo podría haber incluido también el dualismo persa); *c)* la teoría de la trinidad, que desde el primer momento aparece no como religión nacional, sino como religión universal (encontrándose ya, naturalmente, con un imperio universal por delante).

[13] Lo que no se puede hacer es dar a los dioses una interpretación directamente histórica, como hacía Euhémero.
[14] De esto trata muy audazmente Lasaulx, p. 99.
[15] Pp. 97 *ss.*

Por lo demás, otra religión que se presenta también con carácter universal es el budismo.

Pero a esta clasificación, basada en las concepciones fundamentales y en los orígenes, podrían oponerse otras,[16] sobre todo una en que no sólo se agruparían las religiones entre sí de otro modo, sino que, además, se distinguiría dentro de cada una de ellas entre los distintos periodos y las distintas capas de creyentes: *a)* religiones que mantienen un más allá fuertemente acentuado, fuente de castigos y recompensas y, además, una cierta escatología, y *b)* religiones que prescinden sustancial o totalmente de esto, como la de los griegos, las cuales, con su clara penetración en lo humano y en los linderos de lo individual, sólo estatuyen un más allá incoloro, en el que, además, piensan muy poco, dejando la escatología como problema físico a cargo de los filósofos. Estos propendían en parte a la tercera solución, a saber: *c) la metempsicosis*, cuyo término correlativo es la eternidad del mundo. Es el gran credo de los indios, que intentó penetrar en el Occidente, v. gr., por medio de la doctrina de los albigenses. Buda, por su parte, pretende: *d)* redimir al hombre de esta especie de supervivencia por medio del nirvana.

Es extraordinariamente curiosa la gran coincidencia en cuanto a la idea fundamental del fin del mundo que existe entre los cristianos y los escandinavos, tanto más cuanto que éstos no hacen ningún uso especial del más allá personal del individuo y limitan su *Valhala* a los héroes caídos. La grandiosa y detallada escatología que Otto von Freisingen[17] erige sobre la doctrina bíblica del Anticristo poco antes del ocaso del mundo o sobre la doctrina del desencadenamiento de Satán después de

[16] Sobre todo, tomando como pauta los conceptos de pecado y expiación o las normas vitales dominantes en los mejores de aquellos pueblos, que conocemos por la literatura y que podrían ofrecer una imagen muy distinta de la oficial; por este camino podríamos llegar también a la clasificación de las religiones en optimistas y pesimistas.

[17] *Cron.* I, VIII.

su milenio de encadenamiento,[18] refleja en conjunto las concepciones de la Edad Media acerca de estas cosas. Según la tradición escandinava,[19] las grandes catástrofes terrenales van siempre precedidas por tres años de la más atroz corrupción moral. Este ocaso de los poderes morales es el ocaso de los dioses, el *Ragnarök*, palabra que no designa el efecto, sino la causa del fin del mundo. Los dioses y los héroes agrupados en torno suyo en el *Valhala* sucumben en la lucha contra las potencias de la noche y se produce el incendio del mundo para dar lugar ciertamente, por último, al nacimiento de un mundo nuevo, con un supremo dios innominado y un género humano rejuvenecido. Entre estas dos concepciones está la del Muspilli, en la que Elías lucha con el Anticristo; le mata, pero sale herido del combate, y su sangre, al impregnar la tierra, desencadena inmediatamente el incendio del mundo. La concepción común a cristianos y escandinavos es ésta: el ideal sabe que, aun cuando se realice, se halla amenazado de enemigos mortales más fuertes que él y que le harán sucumbir, pero para desencadenar en seguida (según Cirilo de Jerusalén, a los tres años y medio, y según Otto von Freisingen, después de cuarenta y dos meses, plazo exactamente igual que el anterior, de reinado del Anticristo) el desquite general. Es como si el ideal se sintiese demasiado santo para este mundo.

Poder sacerdotal

Este predominio más o menos acusado de la doctrina del más allá y del fin del mundo se halla a veces, aunque no siempre,[20] relacionado con el desarrollo más o

[18] Apocal. XX. Con esto se halla relacionado el pasaje de San Pablo, II Tes. II, 3: "el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición".

[19] Cf. Simrock, *Deutsche Mythologie*, pp. 136 *ss.*

[20] Los escandinavos, que, ciertamente, no tienen al lado de su grandiosa escatología ninguna doctrina sobre la perduración individual, no tienen una jerarquía; los judíos, en cambio, la tienen, a pesar de no conocer la doctrina del más allá.

menos amplio de un *poder sacerdotal* como el llamado a decidir en mayor o menor grado sobre todo lo referente a la otra vida. Claro está que este poder responde a veces, además, a otras causas y razones relacionadas con la vida terrena, como son, por ejemplo, la fuerza del ritual para ganar la voluntad de los dioses, la teurgia, el encauzamiento de oráculos divinos para la consecución de situaciones de hecho y, finalmente, la combinación del sacerdocio y la medicina, en parte mediante la relación más directa con los dioses, en parte mediante la ciencia sacerdotal y en parte, finalmente, mediante la idea de que las enfermedades constituyen castigos por los pecados cometidos —en la vida actual o en una anterior— o maleficios de demonios que el sacerdote puede conjurar.[21] Y existe, por último, el poder sacerdotal en las religiones de estados o de pueblos, poder que de suyo se comprende y no es necesario detenerse a explicar.

Religiones misioneras

En general, las religiones que producen *misioneros* son aquellas que predican otra vida, y no todas tampoco. Así, por ejemplo, los egipcios y los pueblos de lengua zenda no tenían misioneros. El celo de las misiones no depende solamente de la fuerza de una religión, pues hay precisamente religiones muy fuertes que se limitan a despreciar, a destruir o a lo sumo a compadecer a quienes no profesan la misma religión, sino que depende de su contenido y, esencialmente, de su modo de concebir la vida de ultratumba, ya que la vida terrenal no valdría la pena y difícilmente se conseguirían a base de ella muchos prosélitos.

Surge así el problema de saber si el judaísmo, en la época del 50 a. c., hasta el 50 d. c., al extenderse por el

[21] Se dan también casos de luchas de dos taumaturgias en torno a poblaciones enteras, como la librada entre San Hilarión y el sacerdote de Marnas en torno al pueblo de Gaza y sus contornos. Cf. J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, p. 373.

cercano Oriente y el Imperio, envolvía tal vez una doctrina farisaica del más allá,[22] o si las gentes lo siguieron sin que él desarrollase ninguna misión encaminada a ello. ¿O eran tal vez las esperanzas mesiánicas las que representaban el más allá, en esta religión?

Desde luego, todos los cultos orientales a base de misterios que penetraron en el Imperio guardaban relación con la vida de ultratumba. Y el propio cristianismo se abrió paso entre los romanos, sustancialmente, por su promesa de la eterna bienaventuranza e inmortalidad.

Tal vez pueda afirmarse, además, que las religiones basadas sobre el más allá, y que son al mismo tiempo religiones fuertemente dogmáticas, son las únicas que disponen de las *personalidades* entusiastas necesarias para las misiones, personalidades capaces de reclutar adeptos o de echarlo todo por tierra. Y los misioneros más celosos suelen surgir siempre de los mismos prosélitos, de los conversos que antes fueron adversarios rabiosos de la nueva doctrina.

Entre los misioneros incluimos también, de un modo perfectamente lógico y sólo en apariencia paradójico, a los predicadores del budismo, religión que parece defender tácitamente la forma oriental del más allá, o sea la de la transmigración de las almas.[23]

Lo opuesto a las religiones misioneras es el politeísmo clásico, sobre todo el romano, el cual, aunque difunda sus dioses por el Occidente, lo que hace principalmente es incorporar los dioses de otros pueblos a su panteón. Es una religión nacional que se convierte en religión imperial, pero sufriendo profundas modificaciones.

Religiones nacionales y universales

Y así llegamos a la distinción entre *religiones nacionales y religiones universales*, distinción que coincide

[22] Cf. Winer, *Bibl. Realwörterbuch*, t. II, p. 247.
[23] Cf. Duncker, *Geschichte des Altertums*, t. II, p. 209.

en parte con la determinada por la actitud que las religiones adoptan ante el más allá.

Las dos brindan lo humano y lo sobrehumano en grados completamente distintos, unas con su envoltura, otras sin envoltura alguna.

Las religiones nacionales son anteriores a las otras. Se hallan íntimamente vinculadas a los recuerdos, a la cultura y a la historia de los pueblos respectivos; sus dioses son dioses cuya misión consiste en proteger o intimidar a su pueblo o a su estado; se sienten heroicas y orgullosas mientras el pueblo prospera y florece, y aunque abren en general el horizonte a la esperanza de que un día todos los pueblos reunidos en Moria adorarán juntos a Yavé, son, por el momento, religiones nacionalmente circunscritas, fortalecidas en lo interior y aisladas hacia el exterior, incluso por su lenguaje sagrado, y en ellas no se advierte tampoco, de momento, una tendencia proselitista; ante los demás son unas veces, como veíamos con respecto a los griegos y a los romanos, amistosamente proselitistas, insinuantes, propensas a reconocer todo lo que sean afinidades, inclinadas al intercambio de dioses, y otras veces despreciativas, aunque nunca, con excepción de los persas, perseguidoras.

En frente de ellas aparecen las religiones universales: el budismo, el cristianismo y el Islam. Éstas surgen más tarde; su vehículo más fuerte es casi siempre un vehículo social, pues traen consigo la abolición de las castas y se presentan como religiones de pobres y religiones de esclavos, siendo, por tanto, religiones antinacionales, a diferencia del Islam, que es una religión de vencedores. Prescinden de una lengua sagrada y sus textos son textos traducidos, salvo la religión islamítica, que predica su Corán arábigo y obliga a los pueblos a un conocimiento más o menos limitado de esta lengua. La actitud del culto católico al mantener, con un fin práctico grandioso, la supremacía del latín, representa un cierto apego a la lengua sagrada y tenemos también como caso aislado el destino curioso del idioma

nacional copto, convertido en lengua sagrada por el hecho de que los coptos, que hoy sólo entienden y hablan el árabe, siguen aprendiendo en copto los textos y rituales sagrados traducidos en otro tiempo a esta lengua ahora ininteligible para ellos. Las religiones universales son las que provocan las crisis históricas más considerables. Conocen desde el primer momento su carácter de religiones universales, saben que lo son y quieren serlo.

La religión y la vida

La *significación* de las distintas religiones *en la vida* difiere enormemente. Si las *comparamos entre sí*, vemos que algunas carecen casi totalmente de dogmas cognoscibles. No han tenido nunca textos, o los han perdido, adoptando en vez de ellos la poesía y el arte; se contentan con una adoración y una expiación de los dioses más moderadas o más severas, con ceremonias más fastuosas o más simples; en ellas la vida se halla poco condicionada por la religión. La filosofía y la ilustración descomponen y analizan rápidamente estas religiones.

Las otras tienen textos, dignidades sacerdotales y un rito riguroso elaborado hasta en sus menores detalles; su dogmatismo podrá ser muy artificioso y derivar a la derecha hacia las sectas y a la izquierda hacia la filosofía; el pueblo conoce poco de esto y se contenta con la envoltura externa. Pero su vida puede hallarse encuadrada dura y firmemente en el culto, como ocurre con las religiones de los brahmanes.

Por último, hay las grandes y esencialmente dogmáticas religiones universales, en las que el dogma (no el rito, como en las anteriores) pretende dominar el alma de cada individuo. El cálculo de lo terrenal tiene que acomodarse a esto como pueda.

Grado de validez

Mucho más difícil es el enjuiciar el *grado relativo de validez de cada religión* según los distintos tiempos y las diversas capas de gentes que la profesan.

En el tiempo habría que distinguir tal vez entre la fase primaria de la fe original o fase simplista y la fase secundaria, en que la fe se hace tradición, y la fase terciaria, en que invoca ya su antigüedad y se halla al mismo tiempo muy fuertemente entretejida con los recuerdos nacionales y hasta llega a convertirse en pilar de la nación.

En cuanto a la validez de las religiones entre las distintas *capas* de creyentes, podría afirmarse que las religiones de los pueblos de alta cultura viven siempre simultáneamente en estas tres fases y aun más, según las distintas capas sociales e influencias culturales. Basta fijarse, para comprender esto, en el politeísmo de los romanos cultos o en el cristianismo de nuestros días, que unos conciben y practican como una religión exteriormente jerárquica; otros, como una religión dogmática; otros, como una religión piadosa y espiritual, y que en muchos flota simplemente como un recuerdo pálido, como mera religiosidad.

La *inseguridad de nuestro juicio* ante este problema es grande. No podríamos afirmar, por ejemplo, hasta qué punto era todavía religiosidad la religión bizantina, en la que las sutiles querellas dogmáticas de los sacerdotes se combinan con la máxima exteriorización en cuanto al simbolismo patético y con una degradación despótica de la dignidad humana. Y, sin embargo, tampoco en lo que a esto se refiere debemos emitir un juicio prematuro: las mejores virtudes bizantinas se hallaban, a pesar de todo, vinculadas a aquella religión que todavía hoy merece ser llamada la sal de la tierra de aquel entonces.

Disolución de las religiones

Hablemos ahora de la *disolución de las religiones* y de la *defensa contra ellas*. Una religión estatuye en se-

guida, por ejemplo, un derecho sagrado, es decir, se vincula estrechamente a una situación pública de conjunto garantizada por ella o instaura su jerarquía junto a la del estado, pero en relación política con ésta. Estas instituciones externas, entretejidas estrechamente con todo lo material y apoyadas en las masas y en sus costumbres, pueden mantener en pie durante mucho tiempo una religión en lo exterior, como esos árboles seculares podridos por dentro, que viven sostenidos por la corteza y adornados por el follaje, sin perder su grandiosa apariencia; pero el espíritu hace ya largo tiempo que ha huido de ellas, en parte al menos, para transferirse a un nuevo elemento metafísico, claramente consciente de sí mismo, sobre el cual puede erigirse una nueva contrarreligión capaz de luchar y de vencer.

Mientras lo consigue, su actuación es considerada como una herejía y perseguida y execrada como tal.

Hasta los pueblos más celosamente vigilados, cuyas ideas parecen cuidadosamente orientadas hacia la religión imperante, caen a veces, de súbito, o por lo menos algunas capas de ellos, en la herejía. Basta recordar la herejía de los mazdeístas, producida bajo la influencia del maniqueísmo en el imperio de los Sasánidas, en las herejías que sirvieron de base a los estados islámicos y en los albigenses de los siglos XII y XIII, una especie de neomaniqueos, con su fe en la transmigración de las almas, que podían llevar muy bien a pensar en que la metempsicosis estaba llamada tal vez a interponerse de nuevo en el camino del cristianismo. En todo caso, la herejía es siempre un indicio de que la religión imperante ha dejado de corresponder en parte a la necesidad metafísica que la creó.

Fuerza de resistencia de las religiones

La *fuerza de resistencia* de las religiones varía mucho según la capa social o el poder que las defiende. Los pequeños estados en que los *sacra* se hallan estrechamente vinculados con los ciudadano so con el estado se hallan, tal vez, en mejores condiciones para rechazar

una herejía o una nueva religión que los grandes imperios mundiales en los que existen una cultura nivelada y un comercio general y que han conseguido someter a los pequeños estados gracias al cansancio de éstos. Y acaso también porque les respetaron sus religiones. Al cristianismo le habría sido difícil forzar las puertas de las *poleis* de los siglos V y IV a. C.; el Imperio romano, en cambio, le abrió de par en par las puertas y sólo le hizo frente en el terreno político.

Es cierto que ha habido transiciones muy fáciles, rápidas y en masa de unas religiones a otras;[24] pero en teoría, todas las religiones aspiran a ser, por lo menos, tan eternas como el mundo visible y cada una de ellas alberga un contenido humano permanente que la autoriza en parte a mantener esta pretensión.

Luchas y persecuciones religiosas

Nada tan espantoso como las *luchas religiosas*, sobre todo en aquellas religiones en las que predomina considerablemente la idea del más allá, o en las que la moral aparece totalmente vinculada de otro modo a la forma religiosa establecida o en las que la religión ha tomado un sello fuertemente nacional, llegando a identificarse su defensa con la defensa de una nación. Y en los pueblos civilizados es precisamente donde estas luchas revisten su carácter más atroz; aquí los medios de ataque y de defensa no conocen límite; la moral ordinaria y el derecho quedan totalmente en suspenso ante el "fin superior"; se rehuye todo lo que sea negociación o transacción y no se acepta más que todo o nada.

En cuanto a los orígenes de las *persecuciones*, podemos descubrir una *fase* primitiva en el *castigo de la blasfemia:* se teme que las ofensas causadas a la divinidad por un enemigo de ella acarreen un castigo, di-

[24] Basta pensar en el siglo I de la Hégira y también en la moda del cambio de religiones inmediatamente anterior a Mahoma.

vino por cuya razón se entrega a éste el culpable para no tener que sufrir el castigo con él. Casos de éstos se dan también —basta recordar los procesos por *asebia* ("impiedad") en Atenas— en los politeísmos más tolerantes, cuando tropiezan con una resistencia directa.

Sustancialmente distinta de ésta es la actitud que adoptan principalmente las *religiones universales* y las *religiones de ultratumba*.

Estas no castigan solamente con los medios más rigurosos los ataques consumados, sino también la mera *existencia*, aunque sea secreta, de una metafísica discrepante de ellas.

La religión de los zendas no aspira ciertamente a convertir a nadie, pero manifiesta el más feroz de los odios contra todo lo que no sea la doctrina de Ormuz; Cambises destruye los templos egipcios y mata al buey Apis; Jerjes reduce a escombros los templos de Grecia.

Tampoco el Islam es una religión misionera, o sólo lo es en ciertas épocas y en ciertos sitios; por lo menos cuando puede, no se extiende por medio de misiones, sino por medio de la conquista, y considera incluso como cómoda la existencia de infieles turcos que le abonan una renta por serlo, pero los mata por el desprecio y los malos tratos y a veces llega incluso a hacer matanzas de ellos en sus ataques de furia.

El cristianismo, desde el siglo IV, reclama la posesión exclusiva del alma y la conciencia del individuo y recurre, además, para imponerse —de esto hablaremos más tarde— al brazo secular, como la cosa más lógica del mundo, tratándose de paganos y sobre todo de cristianos herejes. Por donde la religión, cuya victoria había representado el triunfo de la conciencia sobre la violencia, actúa ahora sobre la conciencia con el fuego y con la espada.

La fuerza de su afirmación es espantosa. El mártir, si sobrevive a sus tormentos, se convierte lógicamente en un perseguidor, no tanto por un sentimiento de venganza como porque su causa es para él lo más importante. Por lo demás, su vida externa suele tener

poco valor para él; incluso puede ocurrir que encuentre un goce en padecer y en morir. (Casos de éstos se dan también fuera del cristianismo e incluso fuera del campo de la religión, sin que ello constituya ni la más pequeña prueba respecto al valor objetivo de la causa por la que se sufre y se muere.)

Ahora, con su infinita preocupación por el alma del individuo, la Iglesia sólo le deja elegir entre su dogma (sus silogismos) y la hoguera. La premisa espantosa de que parte es que el hombre tiene derecho a disponer de las opiniones de sus semejantes.

Se sobreentiende, o por lo menos se concede, que las doctrinas falsas equivalen a la condenación eterna, razón por la cual debe impedirse por todos los medios que se difundan entre las almas inocentes y hasta entre pueblos enteros, y asimismo que la muerte de un número relativamente pequeño de personas no significa nada al lado de la condenación eterna de naciones enteras.

En las masas se da por supuesta siempre la más absurda ignorancia de la verdad, y en los herejes la malignidad y la perfidia, puesto que la fe verdadera resplandece por sí misma. "Debemos quemar en este mundo a los que arderán en el otro." La salvación del alma está por encima de todo, aunque para ello haya que cometer raptos de niños e implantar la educación por la violencia.

Entre los doctores de la Iglesia ya San Agustín se declara en favor de la persecución sangrienta de los donatistas:[25] "No somos nosotros, son vuestras propias obras quienes os persiguen (es decir, por haberos separado de la Iglesia, llevados de vuestro ateísmo). ¿Qué injusticia puede haber en castigar por sus pecados y por orden del gobierno a aquellos a quienes Dios precave con este castigo y esta justicia terrenales a que huyan del fuego eterno? Lo primero que tienen que hacer para poder quejarse es demostrar que no son ni heréticos ni cismáticos." Los términos en que se ex-

[25] Ver *Aug. contra litt. Petil.*, 42 *s.*

presan San Hilario y San Jerónimo no son más suaves, y en la Edad Media Inocencio III obliga y amenaza a los señores seculares e invita a organizar una cruzada contra los herejes con premios de tierras y absoluciones, como en la de Tierra Santa. Claro está que la única manera de deshacerse de los enemigos —paganos o herejes— era su exterminio material. A los albigenses se les *exterminó en absoluto*.

Lo malo del asunto estaba en que la Iglesia iba convirtiéndose cada vez más en una institución de policía y los jerarcas se daban cuenta de ello.

La filosofía de las Luces y la tolerancia

Los *reformadores* pensaban lo mismo que la Iglesia católica en cuanto a la condenación eterna, pero en la práctica, exceptuando tal vez los casos graves de blasfemia, en los que reincidían en aquella fase primitiva de las persecuciones, dejaban el asunto en manos de Dios.

Los grandes movimientos espirituales del siglo XVIII pusieron un fuerte dique a las persecuciones religiosas. Aparte de que el brazo secular ya no se prestaba a estas cosas, pues había surgido un nuevo concepto del estado, contribuyó esencialmente a ello, sin duda, el hecho de que —en parte bajo la influencia del sistema de Copérnico— pasase a segundo plano la preocupación por el más allá, de que fuese de mal gusto e indicio de un corazón duro inmiscuirse en el problema de la condenación "eterna" de otras almas y de que poco a poco pudiese predicarse una moderada bienaventuranza para cada cual.

La filosofía de las Luces y la "tolerancia" del siglo XVIII, que tuvo celosos y entusiastas mantenedores y hasta mártires, y que tranformó el mundo espiritual sin necesidad de que nadie prestase juramento sobre ningún texto, constituía a su vez, en cierto modo, una especie de religión, cosa que también podría decirse de algunas de las filosofías de la Antigüedad, por ejem-

plo, de los estoicos: en efecto —para exponer el fenómeno en términos generales—, también una simple manera de pensar, sin sujeción a ningún dogma, a ninguna reunión ni a ningún deber especial y, a pesar de la gran variedad existente entre quienes lo profesan, puede tener por entero el valor de una religión o de una secta.

Muerte de las religiones

Digamos ahora algo de la *muerte de las religiones*. Para que una religión muera no basta, ni mucho menos, que se dé lo que se llama su descomposición interna, con que se aparten espiritualmente de ella ciertas categorías de la población (ya sea como una secta dentro de la población misma o como sociedad culta y reflexiva). Ni basta tampoco con que se presente una nueva religión más a tono con la necesidad metafísica sentida en este momento concreto.

Las sectas pueden perseguirse y exterminarse o dejarse a merced de su propia inconsistencia y de su metamorfosis. Las gentes cultas que se sustraen a la religión dominante gracias a las influencias de la cultura retornan de nuevo a ella (como lo demuestran las vicisitudes de casi todos los pueblos latinos) o se avienen a ella de nuevo por motivos de prudencia (en cambio, para el pueblo la religión ha sido siempre la *pieza* esencial de la cultura). Puede ocurrir que una nueva religión venga a instaurarse al lado de la antigua y se reparta el mundo con ella, pero nunca podrá llegar a desplazarla del todo aunque gane el convencimiento de las masas, a menos que intervenga el poder del estado.

Toda religión de rango superior, cuando ha llegado a desarrollarse, es relativamente eterna (es decir, tan eterna como la vida de los pueblos que la profesan) si sus adversarios no consiguen que el estado intervenga en contra de ella. Ante el poder todas ellas sucumben, siempre y cuando que se le sepa manejar, sobre todo si se trata del poder de un imperio universal a quien nadie puede sustraerse, como era el Imperio romano.

De otro modo, si no se interpone el poder o éste no se maneja consecuentemente, las religiones siguen viviendo y renuevan constantemente su fuerza a base del espíritu de las masas, para acabar no pocas veces teniendo con ellas de nuevo el brazo secular del estado. Así ocurrió con las religiones orientales. El budismo pudo ser desarraigado de la India por la religión brahmánica gracias a la ayuda que a ésta le prestó el estado. Sin la legislación imperial de Constantino a Teodosio la religión grecorromana habría llegado a nuestros días. Y la Reforma no habría conseguido imponerse en ninguna parte, a no ser por la prohibición que el brazo secular aplicó con carácter total, por lo menos temporalmente (y recurriendo en caso de necesidad a los recursos más extremos). Efectivamente, la Reforma volvió a perder todos aquellos territorios en que no contaba con estas ventajas del brazo secular y en que hubo de permitir que siguiesen viviendo una cantidad considerable de católicos. He aquí cómo una religión joven y aparentemente fuerte puede morir parcialmente, en ciertas regiones y acaso, en estos territorios, de un modo definitivo. Pues puede ocurrir que más adelante vuelva a la carga y que esta nueva ofensiva coincida con "un momento favorable de plasmación".

3. La cultura

Llamamos cultura a toda la suma de evoluciones del espíritu que se producen espontáneamente y sin la pretensión de tener una validez universal o coactiva.

La cultura ejerce una incesante acción modificativa y disgregadora sobre las dos instituciones estables a que acabamos de referirnos, salvo en los casos en que consiguen ponerla por entero a su servicio y circunscribirla dentro de sus propios fines.

Fuera de estos casos, la cultura es la crítica de ambas instituciones, el reloj que delata la hora de que en aquéllas la forma no coincide ya con el contenido.

La cultura es asimismo el proceso que a través de

millones de formas hace que los actos simplistas y raciales se conviertan en un poder reflexivo hasta llegar a su fase última y suprema, la ciencia y, especialmente, a la filosofía, la pura reflexión.

La forma externa de conjunto de la cultura frente al estado y a la religión es la sociedad en el más amplio de los sentidos.

Cada uno de sus elementos tiene, al igual que el estado y la religión, su proceso de génesis y de florecimiento, es decir, de plena realización, de caducidad y de supervivencia en la tradición general (siempre y cuando que sea capaz y digna de ello); hay, además, innumerables cosas que siguen viviendo inconscientemente como sustancias que proceden de no se sabe qué pueblo olvidado, absorbidas por la sangre de la humanidad. Esta absorción inconsciente de resultados culturales no debe perderse nunca de vista, así en los pueblos como en los individuos.[26]

El crecimiento y la declinación de tales elementos culturales tiene lugar según leyes vitales superiores e inescrutables.

Las lenguas

A la cabeza de todas las culturas nos encontramos con un milagro espiritual: las *lenguas*, cuyo origen, independientemente de cada pueblo y de cada lengua de por sí, radica indudablemente en el alma, pues de otro modo sería imposible llegar a hacer hablar y a entender a los sordomudos; si este resultado puede llegar a conseguirse es gracias a que ayuda a ello el impulso interior del alma que mueve al hombre a expresar en palabras sus pensamientos.[27]

[26] Cf. *supra*, pp. 73 *s*.

[27] Para probar esto bastaría en realidad aducir la posibilidad de aprender lenguas extranjeras hasta llegar a hacer un uso espiritual de ellas. Por cada nueva lengua que se posee, se posee un nuevo corazón (recuérdense los "tres corazones" de Ennius).

Las lenguas son la revelación más directa y más específica del espíritu de los pueblos, la imagen ideal de este espíritu, el material más permanente en que los pueblos plasman la sustancia de su vida espiritual, sobre todo cuando se trata de las palabras de los grandes poetas y pensadores.

Aquí se abre un campo inmenso de estudio, tanto hacia arriba, hacia el concepto fundamental originario de las palabras (investigado etimológicamente con ayuda de la filología comparada) como hacia abajo, en lo tocante a la estructura gramatical y sintáctica, partiendo de las raíces que es posible seguir a través de los verbos, los sustantivos, los adjetivos y sus infinitas variaciones.

En general, las lenguas se nos revelan más ricas cuanto más antiguas son; la gran cultura del espíritu, con sus obras maestras, no aparece sino cuando las lenguas han pasado ya por el apogeo de su floración.

En los comienzos, en el momento en que florecieron, las lenguas debían de tener una música llena de encanto; en aquellos tiempos, incluso entre los griegos y los romanos, parece que todos los órganos, y especialmente el oído, eran más finos. La gran riqueza de flexiones debió de acumularse, por lo menos, a la par con el tesoro de las palabras y acaso antes, por donde el instrumento debió de existir en toda su perfección antes de su uso, lo cual significa que se *podría* decir todo lo posible cuando aún no *se tenía* nada que decir. Más tarde, la tosca vida histórica y el avasallamiento de la lengua por las cosas, por el uso, se encargaron de irla embotando.

La gradación de la cultura

La gradación de la cultura, según Lasaulx (p. 28) arranca de la minería (es decir, de un grado cualquiera de preparación de los metales) y recorre las fases de la ganadería, la agricultura, la navegación, el comercio, la industria y la prosperidad burguesa; más tarde, los oficios dieron nacimiento a las artes y de éstas

surgieron a su vez las ciencias.[28] Se trata de una aparente mescolanza, ya que algunas de estas cosas tienen su raíz en las necesidades materiales y otras en las necesidades espirituales. No obstante, media indudablemente una conexión muy estrecha entre unas y otras y no es posible separarlas. Toda acción material, siempre que el hombre ponga en ella entusiasmo e iniciativa, deja siempre un residuo espiritual, por pequeño que él sea. La capacidad humana funciona, pues, en los dos sentidos, empalmados el uno al otro:

La mejor cualidad que adorna al hombre,
para la que el talento le fue dado,
es que su corazón sensible siga
las cosas que elabora con su mano.

Este residuo espiritual, unas veces, beneficia a la forma de lo que se crea a modo de adorno o dando la mayor perfección posible a su presentación —en Homero, las armas y las herramientas son magníficas antes de que se hable de una imagen de los dioses—; otras veces se traduce en espíritu consciente, en reflexión, en metáforas, en elocuencia, en obras de arte. Y cuando el hombre quiere darse cuenta de ello, ya alienta en él una necesidad completamente distinta de la que le movió a acometer su trabajo, necesidad que se apodera de él y sigue impulsándole.

En el hombre no actúa nunca exclusivamente una parte, sino la totalidad de él aunque haya algunos lados que actúen solamente de un modo débil e inconsciente.

Además, estas cosas no deben juzgarse desde el punto de vista de la infinita división del trabajo y la detallada especialización de nuestra época, sino a tono con aquellos tiempos en que todo formaba un conjunto.

Finalmente, no es indispensable que haya una base material como punto de partida para que lo espiritual encuentre una salida, aunque en último término siempre

[28] Sobre la conexión entre la sucesión de las culturas y la edad de los pueblos, según Bacon, cf. Lasaulx, p. 30.

se encontrará aquélla. Una vez que el espíritu tiene conciencia de sí mismo sigue desarrollándose por sí mismo dentro de su mundo.

Las artes y las ciencias

Lo más extraordinario son, desde luego, *las artes*, más misteriosas que las ciencias; desde este punto de vista, las tres artes plásticas no acusan ninguna diferencia con respecto a la poesía y a la música.

Las cinco artes surgieron, al parecer, del culto o se hallaron en tiempos primitivos en relación con él, aunque existían ya antes del culto y sin él. Felizmente, también en este punto nos hallamos exentos de la necesidad de entregarnos a especulaciones acerca de los orígenes.

La obra de Schiller *Los artistas* no es del todo concluyente en cuanto a la posición que ocupa el arte en el panorama de la cultura universal. No basta con presentar la belleza como punto de transición y como educación para la verdad, pues el arte existe en gran medida por el arte mismo.

Las *ciencias* son, en parte, el lado espiritual de lo prácticamente indispensable y el lado sistemático de lo infinitamente vario, es decir, las grandes coleccionistas y ordenadoras de lo que existe *independientemente de ellas*; en parte, dan un paso más y lo descubren, bien en forma de hechos o de leyes. Finalmente, la *filosofía* intenta penetrar en las leyes supremas de todo lo existente, pero también como de algo que existe sin ella y antes de ella, es decir, eternamente.

Las artes son algo muy distinto; éstas *no* se ocupan de lo que existe sin necesidad de ellas ni se ocupan tampoco de descubrir leyes (precisamente porque no son ciencias), sino de representar una vida superior que sin ellas no existiría.

Las artes descansan en esas misteriosas vibraciones por las que atraviesa el alma. El fruto de estas vibraciones no es ya algo individual y temporal, sino algo simbólicamente importante e imperecedero.

Los grandes antiguos no tenían la menor idea de nosotros, ni podemos saber a ciencia cierta hasta qué punto pensarían en la posteridad. No obstante,

quien vive para los mejores de su tiempo
vive también para todos los tiempos.

A base del mundo, del tiempo y de la naturaleza, el arte y la poesía forman imágenes valederas para todos y comprensibles para todos, que son lo único terrenalmente permanente, una segunda creación ideal, sustraída a la temporalidad determinada y concreta en que surge, terrenalmente inmortal, una lengua para todas las naciones. De este modo las artes son el mayor exponente de la época, al igual que la filosofía.

Sus obras se hallan expuestas exteriormente a la suerte de todo lo terrenal y de todo lo trasmitido por la tradición, pero sigue viviendo lo bastante de ellas para liberar, apasionar y unir espiritualmente a los siglos posteriores.

La posteridad puede valerse para esto, felizmente, de su capacidad restauradora, gracias a la cual bastan algunos fragmentos para poder reconstruir el todo con ayuda de la analogía. Y el arte produce sus efectos aunque sólo se nos presente en extractos, en esbozos, en meras alusiones, y los produce con mucha fuerza en forma de fragmentos, ya se trate de esculturas antiguas o de trozos de melodías.

Más adelante hablaremos de nuestra premisa de la dicha en el creador de una obra de arte.

Es cierto que en la mayoría de las artes, incluso en la poesía, puede contribuir también a producir un efecto, lo mismo en el artista que en quien contempla la obra de arte, el contenido material de ésta (lo deseable, lo terrible, lo sensualmente apetecible). La mayoría de la gente cree incluso que el arte no es sino la imitación de lo físicamente existente, de lo concreto, de lo quebradizo, y que sólo existe para representar con mucha fuerza y "eternizar" lo que por otras razones consideran importante.

Felizmente, existe una arquitectura en la que, con mayor pureza que en ninguna otra manifestación, e independientemente de todo eso, se expresa una voluntad ideal. En ella se revela con la mayor claridad qué es el arte, pese a su innegable y grande dependencia de un fin y de su supeditación, no pocas veces grande, a las repeticiones convencionales.

La arquitectura demuestra cuán libre de aquellas intenciones secundarias materiales se hallan, o pueden hallarse, todas las demás artes. El paralelo específico de la arquitectura en esto es la música, en la que lo basado en la imitación es también lo más endeble.

El servicio más alto y más temprano a que las artes se someten y al que pueden someterse sin humillación es el religioso.[29] Claro está que no siempre la religión es la adecuada para desarrollar las artes, pues la necesidad metafísica que la religión satisface puede ser de tal naturaleza que prescinda parcialmente del arte (como ocurre en el Islam) o prescinda totalmente de él y lo vea incluso con hostilidad (como en el puritanismo).

Las verdaderas artes no encuentran en lo terrenal tareas, sino motivos, y se desarrollan libremente a través de las vibraciones que éstos les trasmiten. Y ¡ay del arte que se aferre de un modo preciso a los hechos, ni siquiera a los pensamientos![30]

El arte que más nos enseña en este respecto es la poesía, que gusta más de crear nuevos hechos que de relatar los existentes y que en su tipo específico de pensamientos y sentimientos representa la más alta antítesis y el más alto complemento de la filosofía.[31]

¿Qué forma habrían revestido en la filosofía los pensamientos del *Prometeo* de Esquilo? No lo sabemos. Lo que sí sabemos es que, expresados poéticamente, producen en nosotros el sentimiento de lo inmenso.

[29] Cf. Lasaulx, p. 108 *s.*

[30] Naturalmente que quien encuentre que las antiguas obras de arte expresan "ideas" deberá exigir también que las actuales expresen "pensamientos".

[31] Recordemos una vez más a este propósito *Los artistas*, de Schiller.

Dentro del mundo de la cultura *se desplazan, se suplen y se condicionan* los distintos campos. Y se advierte un constante movimiento de flujo y reflujo.

Determinados *pueblos* y determinadas *épocas* muestran un talento especial y una especial predilección por determinados campos de la cultura.

De vez en cuando aparecen poderosos *individuos* y trazan orientaciones a las que luego se suman hasta un extremo de completa unilateralidad pueblos y épocas enteros.

Por otra parte, puede resultar muy difícil para nosotros decidir hasta qué punto un elemento cultural que a nosotros nos parece hoy que informa toda una época llegó realmente a dominar la *vida* de entonces.[32] Debemos tener en cuenta que a su lado existirían siempre los filisteos y el poder y guardarnos de incurrir en ilusiones ópticas en lo que se refiere a la influencia de todo lo espiritualmente grande en su tiempo.

Los distintos elementos culturales y las fases de cultura de diversas zonas actúan los unos sobre los otros, en los comienzos, por medio del *comercio* principalmente, el cual se encarga de hacer circular entre otros países los productos de los países de cultura más alta, y especialmente de los más desarrollados en ciertas especialidades. Claro está que no siempre, en estos casos, se despierta en los demás el celo de la emulación. Los etruscos y los pueblos del Ponto, por ejemplo, prefieren comprar o encargar las hermosas obras del arte griego, sin remontarse sobre la fase de un mero intercambio. Sin embargo, la historia de la cultura está llena, a pesar de eso, de mag-

[32] Por ejemplo, la filosofía bramánica de la India de los bramanes. Esta filosofía era una interpretación escolástica de la religión, que matizaba la vida culta de la época. Tenía sus centros en las cortes de los reyes. (Cf. Weber, *Weltgeschichte*, t. I, p. 250). Seguramente que en ninguna otra época llegó a extenderse tanto la especulación como en aquélla, por cuya razón la lucha contra el budismo tenía tanto, tal vez, de filosófico como de religioso.

néticos y misteriosos contactos entre unos pueblos y otros, entre unas y otras especialidades, entre distintos espíritus. Todo afán despierta otro afán, despierta, por lo menos, la exclamación de "¡También nosotros podemos hacer eso!" Hasta que, por último, los distintos pueblos cultos presentan en un plano de *relativa uniformidad* esa complejidad infinita de todas las actividades, esa interdependencia general que a nosotros nos parecen hoy tan naturales.

Centros de intercambio cultural

Finalmente, hablaremos de los grandes *centros de intercambio* espiritual, tales como Atenas, Florencia, etc., en los que se forma ese fuerte prejuicio local de que todo cuanto existe en el mundo debe conocerse allí y de que dentro de sus muros se halla la mejor sociedad y se encuentran el mejor, más aún, el único estímulo y la mejor o la única consagración.

Por eso estos centros producen aun entre sus propios conciudadanos una cantidad tan grande de individuos significados y ponen a través de ellos un sello de influencia en el mundo. No ocurría como en las grandes ciudades (e incluso en las ciudades medianas) modernas, que "brindan tantas posibilidades de cultura", pues estas posibilidades no crean sino mediocridades encumbradas que logran encaramarse en las posiciones existentes a fuerza de esperar y de explotar las ventajas sociales, y además una crítica general; no, aquellos centros hacían algo muy distinto: despertar las fuerzas más elevadas del hombre por lo extraordinario. No se trataba de "descubrir talentos", sino de que el genio llamase al genio.

La sociabilidad

Condición fundamental de toda cultura altamente desarrollada, aun prescindiendo de estos centros de intercambio de primer rango, es la *sociabilidad*. Ésta es el verdadero reverso de las castas, con su cultura parcial y

unilateral, aunque relativamente alta a veces, tipo de cultura que puede tener su razón de ser en el campo técnico, en la adquisición y perfección de una destreza cualquiera externa, pero que en el campo de lo espiritual sólo conduce al estancamiento, a la limitación y a las sombras, como lo demuestra el ejemplo fundamental de los egipcios. No debemos olvidar, sin embargo, que el régimen forzoso de trasmisión hereditaria de los oficios fue tal vez lo que evitó un retorno a la barbarie.

La sociabilidad se encarga de mantener en contacto más o menos estrecho, aunque persistan los estamentos y sus divisiones, *todos los elementos* de la cultura, desde los más altos elementos espirituales hasta los más insignificantes elementos técnicos, haciendo que formen una gran cadena de miles de eslabones, algunos de los cuales pueden resultar más o menos estremecidos por *una* descarga eléctrica. *Una* innovación importante en el campo del espíritu y del alma puede traer también como resultado que personas al parecer indiferentes a ella empiecen a concebir de otro modo su conducta corriente y cotidiana.[33]

Finalmente, lo que se llama la *alta* sociabilidad es el foro indispensable para las artes. Aunque éstas no deben depender sustancialmente de ella y, sobre todo, no deben depender de sus soles falsos y satélites, de las charlatanerías de los salones modernos, etc.,[34] sí deben sacar de la sociabilidad la medida de lo inteligible, pues sin ello correrán el peligro de perderse en el vacío o de encerrarse en una pequeña capilla de adoradores.

La cultura y la moral

Trataremos por último de la verdadera y de la supuesta *relación entre la cultura y la moral*.[35] Gustav

[33] En adelante habría que hablar también aquí brevemente del tráfico y de la prensa.

[34] Aquí habría que aludir simplemente a la relación entre el lujo y el espíritu.

[35] Cf. Hartmann, *Philos. d. Unbew.*, p. 723.

Freytag (*Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, t. I), por ejemplo, opera sobre los siglos XVI y XVII con la suma de "sentimiento del deber y honradez" (p. 13) o "contenido, virtud y honradez" (p. 16). Pero la argumentación basada en la corrupción, el desenfreno y, sobre todo, la "violencia" de los tiempos pasados, de la crueldad, la felonía, etc., de los bárbaros, es falsa. Lo que ocurre es que se quiere juzgar todo partiendo de ese grado de seguridad exterior sin el que *nosotros* ya no podríamos existir y se condena al pasado por el hecho de que este modo de concebir la vida fuese ajeno a él, sin tener en cuenta que también en nuestros días, en cuanto la seguridad queda en suspenso, por ejemplo en la guerra, se desencadenan todos los horrores.[36] Ni el alma ni el cerebro del hombre han aumentado sensiblemente en los tiempos históricos, aunque estuviesen completas desde hace mucho tiempo las capacidades.[37] Por eso es altamente ridícula nuestra presunción de vivir en la era del progreso ético, comparada con aquellos tiempos de peligro cuya fuerza libre de voluntad ideal se recorta sobre el cielo en cientos de catedrales con sus altas torres. A esto hay que añadir nuestro odio lamentable contra lo diverso y lo múltiple, contra los acaecimientos simbólicos y los derechos dormidos, nuestra tendencia a identificar lo moral con lo preciso y nuestra incapacidad para comprender lo abigarrado y lo fortuito. No se trata, naturalmente, de añorar la vuelta a la Edad Media, sino de comprender. La vida de hoy es un negocio, entonces era una existencia; apenas si existía el pueblo en conjunto; pero, en cambio, florecía lo popular.

Por tanto, lo que suele considerarse como progreso moral se obtiene: *a)* por la multiplicidad y la plenitud de la cultura, y *b)* por el sofrenamiento del individuo a consecuencia del incremento enorme del poder del estado y que puede llegar, incluso, hasta la abdicación formal de aquél, sobre todo allí donde predomine unilateralmente el lucro monetario, ya que éste absorbe en último

[36] De Candolles, *Hist. des Sciences et des Savants*, p. 400.
[37] Buckle, *Gesch. d. Civ.*, trad. alem. de Ruge, t. I, pp. 149 *ss.*

resultado toda iniciativa. La iniciativa y la fuerza para el ataque y la defensa salen quebrantados en la misma proporción.

En ningun época es tan alta la *moral* como potencia, ni existe en una medida de conjunto tan abundante, como en los llamados tiempos bárbaros. Ya entre los hombres de los palafitos se conocía indudablemente el sacrificio de la vida por otros. El bien y el mal y hasta la dicha y el infortunio, han debido de compensarse aproximadamente y a grandes rasgos en las distintas épocas y culturas.

Cabe dudar incluso de la intensificación del desarrollo *intelectual*, pues a medida que progresa la cultura la división del trabajo puede propender a estrechar cada vez más la conciencia del individuo. En las ciencias, la visión de conjunto está ya a punto de empañarse ante todo el cúmulo de descubrimientos especiales de hechos aislados. No hay ningún campo de la vida en que la capacidad en cuanto al detalle crezca simultáneamente con la totalidad; la cultura tiende fácilmente a tropezar con sus propias piernas.

Idea moral del pasado

No se trata de saber en detalle en qué matices se modifican los conceptos del "bien y el mal" —pues esto depende de la cultura y la religión existentes en cada caso—, sino de saber si esos conceptos, tal y como son, se aplican consecuentemente a la vida, con sacrificio del propio egoísmo.

La época posterior a Rousseau es la primera que ha pretendido formarse una idea moral del pasado en bloque, partiendo del supuesto de que los hombres en general eran esencialmente buenos, de que su bondad no había podido resplandecer hasta ahora y de que se manifestaría esplendorosamente tan pronto como se viese en el poder. Este punto de vista les llevaba a arrogarse (en la Revolución francesa) el derecho a enjuiciar a todo el pasado. Pero los que caen ya en una oscuridad com-

pleta al creer en esta superioridad moral del tiempo presente son, en realidad, las últimas décadas, que ya no excluyen siquiera a la Antigüedad. La reserva secreta que al pensar así se abriga es la de que el ganar dinero es hoy más fácil y más seguro que nunca, y de que con la amenaza de esto se viene también a tierra el sentimiento elevado correspondiente.

El cristianismo se había considerado indudablemente como un progreso salvador, pero sólo para los suyos, estatuyendo a su lado un siglo mucho más malvado e incluyendo en él la huida de este mundo.

Renacimientos

Una de las características de las culturas superiores es su *capacidad para los renacimientos*. Unas veces es el mismo pueblo, otras veces otro que aparece posteriormente, el que, ejerciendo una especie de derecho hereditario o simplemente el derecho de la admiración, hace suya parcialmente una cultura del pasado.

Estos renacimientos deben distinguirse de las restauraciones políticas y religiosas, con las que a veces, no obstante, coinciden. Cabría preguntarse hasta qué punto ocurrió esto en la implantación del judaísmo después del destierro y en la del persianismo de los Sasánidas. Bajo Carlomargo coincidieron las dos cosas: restauración del bajo Imperio romano y al mismo tiempo renacimiento de la literatura y el arte cristianos de los últimos tiempos de Roma.

En cambio, el renacimiento italiano-europeo de los siglos XV y XVI fue un puro renacimiento. Sus características especiales fueron la espontaneidad, la fuerza de la evidencia con que triunfó, su difusión más o menos intensa en todos los campos posibles de la vida, por ejemplo en cuanto a la concepción del estado, y finalmente su carácter europeo.

La cultura del siglo xix, como cultura universal

Si nos fijamos en *la cultura del siglo xix considerada como cultura universal*, la vemos en posesión de las tra-

diciones de todos los tiempos, de todos los pueblos y de todas las culturas. La literatura de nuestro tiempo es una literatura universal.

Quien más sale ganando con esto es el estudioso. Existe un pacto grandioso, tácito, total de poner un interés objetivo en todo y de convertir todo el mundo pasado y presente en nuestro patrimonio espiritual.

Aun dentro de condiciones limitadas, el hombre culto y noble disfruta hoy de sus dos o tres autores clásicos y del espectáculo de la naturaleza más a fondo y su vida es más dichosa que antes.

El estado y la Iglesia entorpecen estas aspiraciones mucho menos que en otros tiempos y van orientándose gradualmente hacia puntos de vista muy vastos. Carecen en parte de poder y en parte de deseos para la opresión. Prefieren apoyarse mejor en una cultura aparentemente ilimitada que en la represión; ya veremos más adelante cómo, al hacerlo así, procura en realidad poner a su servicio la cultura.

Más dudoso es, en cambio, que salgan ganando con ello los elementos que se dedican al lucro y que son, sustancialmente, los elementos que contribuyen al progreso, los que laboran con una pasión elemental: 1º, por imprimir al comercio un impulso mucho más acelerado; 2º, por la total eliminación de las trabas aún existentes, es decir, por la instauración del estado universal. El castigo de esto es la enorme competencia que va desde lo mayor hasta lo más mínimo, y el desasosiego. Al hombre culto dedicado a actividades de lucro le gustaría aprender y disfrutar rápidamente muchas cosas, pero tiene que dejar con dolor lo mejor a los otros; tiene que dejar que otros sean cultos para él, lo mismo que otros oraban y cantaban para los grandes señores de la Edad Media.

Una parte considerable la forman, sin duda, los hombres cultos de Norteamérica, que han renunciado en gran proporción a la continuidad histórica y sólo querrían disfrutar del arte y la poesía como formas de lujo.[38]

[38] Cf. *supra*, pp. 49 *ss.*

La situación más infortunada en nuestra época es la del arte y la poesía, que carecen interiormente de asilo en este mundo desasosegado, en medio de este ambiente ingrato que amenaza seriamente a todo el candor de la producción. Si ésta (refiriéndose a la auténtica, pues la que no lo es vive fácilmente) perdura a pesar de todo, se debe exclusivamente al fortísimo impulso que la anima.

Lo más reciente de este mundo es la aspiración de cultura como derecho humano, tras el cual se esconde un deseo velado de bienestar.

4. Sobre la poesía

El conflicto de prelación entre la historia y la poesía ha sido definitivamente resuelto por Schopenhauer.[39] La poesía aporta más que la historia al conocimiento de lo que es la humanidad. Ya Aristóteles lo había dicho: "la poesía es algo más filosófico y más profundo que la historia". La razón de esto está en que la capacidad a que responde la poesía es de por sí mucho más alta que la del mejor historiador, del mismo modo que la influencia que aquélla está llamada a tener supera también con mucho a la que está llamada a tener la historia.

Además, la historia tiene en la poesía una de sus fuentes más importantes y una de las más puras y más hermosas.

La historia tiene que agradecerle a la poesía, en primer lugar, el conocimiento de lo que es la humanidad en general y, en segundo lugar, los ricos elementos que le da para poder comprender las épocas y las naciones. La poesía es, para el historiador, la imagen de lo que en cada momento hay de eterno en los pueblos, visto en todos sus aspectos; imagen que es no pocas veces lo único que se conserva y lo que en mejor estado llega a nosotros.

[39] *El mundo como voluntad y como representación*, t. I, pp. 288 *ss.*; t. II, p. 499.

Examinemos en primer término la poesía fijándonos en la posición exterior que ocupa en las distintas épocas, en los distintos pueblos y en las distintas capas sociales, desde estos dos puntos de vista: ¿quién canta o escribe y para quién? ¿Cuál es su materia y cuál es su espíritu?

La poesía como órgano de la religión

La poesía reviste, en primer lugar, una importancia suma como *órgano de la religión.*

Los himnos no sólo glorifican a los dioses, sino que indican un determinado grado del culto, un determinado nivel del sacerdocio, lo mismo los himnos de los arios en el Indus que los salmos, los himnos de los antiguos cristianos y de la Edad Media o los cánticos religiosos de los protestantes, considerados principalmente como supremo testimonio religioso del siglo XVII.

Una de las manifestaciones más libres y más importantes de todo el Oriente antiguo es el profeta hebreo y su exhortación teocrático-política.

El teogónico griego (Hesíodo) representa el momento en que la nación reclama y obtiene una síntesis de sus mitos inmensamente ricos.

La *Voluspa* (palabras de la *vole*, o sea revelación del oráculo de la pitonisa) constituye un formidable testimonio del canto mitológico de los escandinavos, que comprende, además de los otros mitos, el del fin del mundo y el del nacimiento de una nueva tierra. También son extraordinariamente ricos en mitos, en figuras y en una nomenclatura interminable los cantos mitológicos posteriores. La imagen del mundo terrenal y superterrenal, mezclado a su vez con elementos teogónicos, aparece reflejado en la más peculiar de las fantasías; [40] el tono

[40] Recuérdese el Grimnismal y el Vafthrudnismal. En el segundo, Odin, que se hace pasar por Gangradr, y el gigante Vafthrudnir, se examinan mutuamente acerca de los misterior mitológicos y teogónicos. Por último, el gigante sabe que Odin le matará.

es intencionadamente enigmático, es el *auténtico tono de los visionarios.*

Luego vienen la *epopeya* y sus cantores. La epopeya suple a toda la historia y a una buena parte de la revelación como manifestación de vida nacional y testimonio de primer rango de la necesidad y capacidad de un pueblo para contemplarse y expresarse a sí mismo típicamente. Los cantores en quienes vive en el más alto grado esta capacidad, son grandes hombres.

El valor de la epopeya cambia radicalmente a partir del momento en que la época empieza a ser literaria, en que la poesía se convierte en un género literario y en que lo que antes era recitación popular se torna lección de cátedra. Y, sobre todo, cuando se levanta el muro divisionario entre las gentes de alta cultura y los incultos. Hay que asombrarse extraordinariamente de que, con todo esto, Virgilio pudiese llegar a alcanzar un rango tan elevado, a dominar toda la posteridad y a convertirse en una figura mítica.

La línea de sucesión que va desde la vida del rapsoda épico hasta el novelista de nuestros días, es algo verdaderamente formidable.

La lírica

La *lírica* antigua se nos presenta en las más diversas actitudes ante el mundo: como lírica colectiva al servicio de las religiones, como arte sociable al servicio del simposio, luego (en Píndaro) como cantora de las victorias agonales y, coexistiendo con ésta, como lírica subjetiva (en los eólicos), hasta que al llegar a los alejandrinos la lírica se trueca en un género literario, nota que predomina también en la lírica y la elegía romanas.

En la Edad Media la lírica se convierte en una manifestación esencial de vida de la gran nobleza cosmopolita; los franceses del mediodía, los franceses del norte, los alemanes y los italianos, la manejan de manera semejante, y el modo como la lírica recorre los palacios constituye ya de por sí un hecho importantísimo en la historia de la cultura.

En los maestros cantores se acusa más tarde la tendencia a cultivar la poesía durante todo el tiempo que sea posible de un modo escolar y objetivo. Hasta que, por último, se opera —al lado de una poesía popular que sigue existiendo siempre y en la que lo objetivo se hace pasar en apariencia por lo subjetivo— la emancipación total de la lírica subjetiva en el sentido moderno, unida a la libertad diletantística de la forma y guardando una relación nueva con la música; entre los italianos esta modalidad se cultiva además artificiosamente bajo el cuidado de las academias.

Del drama es mejor que tratemos más adelante. El destino de la moderna poesía en general es su consciente relación histórico-literaria con la poesía de todos los tiempos y de todos los pueblos, frente a la cual aparece como una imitación o como un eco. Por lo que se refiere a los poetas, merecería la pena indudablemente estudiar la personalidad del poeta en el mundo y su enorme y distinta importancia desde Homero hasta nuestros días.

Materia y espíritu de la poesía: la épica

Fijándonos ahora en la poesía con arreglo a su *materia* y a su *espíritu*, nos encontramos en primer término con el siguiente resultado: la poesía es, no pocas veces, la única forma de comunicación, razón por la cual puede hablarse incluso de una poesía no libre; es de por sí la historia más antigua, y los mitos de los pueblos llegan a nosotros casi siempre, todos ellos, en forma poética y como poesía; bajo su forma de poesía gnómica, didáctica, es asimismo el vehículo más antiguo de la ética, y en los himnos glorifica directamente la religión; finalmente, como lírica expresa directamente lo que los hombres de los distintos tiempos consideraron grande, digno, magnífico, espantoso.

Y ahora sobreviene la gran crisis dentro de la poesía: en los periodos primitivos la materia y la rigurosa forma necesaria aparecen estrechamente enlazadas; toda la poesía forma entonces *una* sola revelación religiosa-

nacional; el espíritu de los pueblos parece hablarnos directa y objetivamente, razón por la cual Herder ha podido caracterizar exactamente la posición de las canciones y las baladas populares con la frase de "voces de los pueblos en canciones"; el estilo aparece como algo dado, en que se mezclan inseparablemente el contenido y la forma.

Luego viene, en todos los pueblos de alta cultura cuya literatura ha llegado a nosotros con cierta integridad, al llegar a una cierta fase de evolución —entre los griegos podríamos decir que es Píndaro el que señala la línea divisoria—, el viraje de la poesía de lo necesario a lo caprichoso, de lo popular general a lo individual, de la escasez de tipos a lo infinitamente múltiple.

A partir de este momento los poetas son testimonios de su nación y de su tiempo en un sentido completamente distinto que antes; ya no revelan el espíritu objetivo de su época y de su pueblo, sino su propia subjetividad, la cual se presenta no pocas veces en la oposición; no obstante, constituyen testimonios de la historia de la cultura tan valiosos como los anteriores, aunque desde otro punto de vista.

Esto que decimos se revela principalmente en la libre opción y también, a veces, en la libre creación de la materia. Antes era más bien la materia la que elegía al poeta, el hierro atraía en cierto modo al hombre; ahora es a la inversa.

La infiltración de la leyenda de Arturo en toda la *épica* de la nobleza poética occidental tiene desde este punto de vista una gran importancia histórica, pues a su lado pasa relativamente a segundo plano y se sume en la oscuridad toda la antigua leyenda popular de los alemanes y la leyenda carolingia de los galos. Quedó el estilo, pero huyó del tema la distinta nacionalidad. Entre estas poesías del ciclo de Arturo surge el *Parsifal* alemán.

En adelante será uno de los testimonios más importantes de cada siglo, de cada nación, lo que los pueblos pidan que se lea, se recite o se cante.

El ciclo de las antiguas leyendas germánicas, el ciclo carolingio y el ciclo de Arturo pasaron por múltiples vici-

situdes en la poesía y en la novela en prosa de franceses, alemanes e italianos; hasta cierto punto se mantuvo también, al lado de ellas, la leyenda y al mismo tiempo hay que registrar la aparición y a ratos el predominio de los *fabliaux, tales,* chanzas y relatos, la difusión de las fábulas de animales, etc. El cuento adquiere una especial importancia para la historia de la cultura en el Oriente moderno. Finalmente, el ciclo carolingio presenta una elaboración estilística completamente nueva en los grandes italianos (Boyardo, Ariosto); aquí nos encontramos con la tendencia a seguir urdiendo la materia de un modo casi totalmente libre y bajo una forma clásica.

Luego la épica desemboca en la novela, lo que nos ayuda a caracterizar toda una época según el grado de su predominio, según su contenido y según el carácter del círculo de lectores. La novela es, esencialmente, la poesía destinada a la lectura individual. Es el único género con que se acumula el hambre cuantitativa de temas constantemente nuevos. Es tal vez la única forma en que la poesía puede acercarse a la gran masa de lectores a la que aspira, por ser la imagen más extensa de la vida con un enlace constante con la realidad, que es lo que hoy llamamos realismo. Con estas cualidades la novela encuentra incluso un público internacional de lectores; un país solo no basta para abastecer a lectores sobreexcitados. De aquí el intercambio (muy desigual ciertamente) de novelas que existe entre Francia, Alemania, Inglaterra y Norteamérica.

El drama

Aquí tenemos que referirnos también al *drama,* tanto en lo tocante a su posición externa como en lo que atañe a su materia y a su espíritu. El drama acredita ya por su existencia y por el tipo de importancia que llega a revestir, un determinado estado social, el cual se halla la mayoría de las veces en relación con el culto. Y en lo que se refiere sobre todo a su contenido, es uno de los mejores testimonios para el conocimiento de los pueblos y de los tiempos con que se relaciona, aunque

no sea precisamente por ello un testimonio de valor incondicional, porque requiere una coincidencia de circunstancias propicias y además porque por muchas que sean las dotes del pueblo de que se trate, puede verse entorpecido e incluso anulado por los obstáculos exteriores. El drama tiene a veces —basta pensar en el teatro inglés y en la revolución inglesa— sus enemigos mortales, lo cual no es, a su vez, más que otra prueba de su fuerza y de su importancia. Una premisa esencial de su posibilidad la da también la existencia de teatros y de representaciones teatrales. El drama jamás habría surgido con vistas a la simple lectura.

Las dotes para lo dramático están profundamente enraizadas en el hombre, como lo demuestran ya los dramas de los pueblos semisalvajes, que aspiran a imitar burlescamente la realidad mediante pantomimas con gritos y movimientos gimnásticos.

El drama chino no trasciende del realismo burgués. Lo que conocemos del drama indio, que surge relativamente tarde y tal vez bajo la influencia de los griegos, representa una poesía artística de fugaz florecimiento;[41] también éste tiene un origen religioso, en las fiestas del culto de Visnú, pero sin llegar a convertirse en teatro. Su principal limitación —que es la que lo hace interesante— estriba en la poca importancia que en él se da a la vida terrenal y a sus luchas y en la falta de la conciencia de una fuerte personalidad en pugna con el destino.

El drama ático, en cambio, derrama torrentes de luz sobre toda la existencia de los áticos y los griegos.

En primer lugar, las representaciones teatrales eran motivos sociales de primera importancia, agonales en el más alto de los sentidos; en ellas los poetas rivalizaban entre sí, lo cual había de conducir muy pronto, ciertamente, a la concurrencia de diletantes.[42] En se-

[41] Véase acerca de las razones de su pobre desarrollo, Weber, *Weltgeschichte*, t. I, pp. 309 *ss.*

[42] El μέγα μειραχύλλιο de Aristófanes, *Las ranas*, páginas 89 *s.*

gundo lugar, nos encontramos aquí, en lo que se refiere a la materia y al modo de tratarla, con ese origen misterioso de la tragedia "nacida del espíritu de la música". El protagonista del drama griego sigue teniendo resonancia de Dionisos y su contenido es todo él mito, en el que se rehuye el torbellino de la historia. Predomina en él la firme voluntad de expresar lo humano solamente en figuras típicas, aunque no correspondan a la realidad y, relacionado con esto, el convencimiento de la plenitud inagotable de los tiempos prehistóricos de los dioses y los héroes.

No era necesario mucho más para que los pequeños sucesos dionisíacos se convirtiesen en la antigua comedia ática, en aquel esencial órgano de vida de una época y una ciudad en que reinaba una excitación espiritual inaudita. Esta creación no podía trasplantarse al teatro posterior; en cambio, tenían ya posibilidades de difusión cosmopolita la comedia intermedia y la moderna, con su humor cómico de clases sociales y sus intrigas amorosas. Estas comedias se trasplantaron a los romanos y sirvieron en último resultado de base a la comedia moderna, pero sin llegar a ser nunca órganos esenciales de vida, esos órganos vitales sin los cuales no puede concebirse la vida de los pueblos. Entre los romanos, el teatro se convirtió además en el centro de un burdo placer para el espectador, que es siempre la muerte de la poesía dramática.

Al resucitar el drama en la Edad Media no era posible que tuviese como materia sino lo espiritual. El teatro antiguo se hallaba en el más profundo ocaso desde los Padres de la Iglesia y los actores (histriones), aunque existían, se consideraban poco menos que como gentes sin honor.[43] En los conventos primero y luego en las iglesias y en las plazas de las ciudades representábanse escenas de navidad y de pascua (*ludi de nativitate Domini, ludi pascales*). Surge así una religión que tiende a grabarse plásticamente en la imaginación

[43] *Capitulare anni 789*. En el mismo sentido se expresa también Santo Tomás de Aquino.

mediante miles y miles de imágenes (en ciclos de pinturas, en las esculturas de los pórticos, en las vidrieras, etc.), sirviéndose también para ello, de un modo completamente simplista, de la dramatización de la historia y la leyenda sagradas. Sus guías teológicos contribuyen además a que esta tendencia se mezcle con elementos alegóricos muy marcados.

Comparada con la actitud que la tragedia ática adoptaba ante el mito y con su libertad de creación, el drama medieval era muy poco libre. La tragedia ática pretendía que lo general humano se expresase a través de figuras ideales; en cambio, el misterio (*ministerium*, propiamente) de la Edad Media, era y siguió siendo una parte del culto y se hallaba vinculado a una determinada historia.

Los actores y espectadores seglares (burgueses y artesanos) no podían resignarse a la larga a esta clase de espectáculos. Surgió una "moralidad" alegórico-satírica, aparecieron temas tomados del Antiguo Testamento e incluso de la historia profana y hasta en la misma Historia Sagrada se deslizaban las escenas costumbristas, algunas bastante atrevidas; por último, hubieron de desglosarse como un género especial la comedia burlesca, etc.

Mientras tanto iba operándose en Italia la separación del misterio, principalmente a base de la tragedia antigua y por medio de un tipo de comedia inspirado exteriormente en Plauto y Terencio. Hasta que con el tiempo fue imponiéndose en todas partes la transición de las representaciones solemnes en fechas determinadas a las representaciones regulares, profesionales, la transición del simple aficionado al actor profesional.

Para ver hasta qué punto y en qué sentido llegó a ser nacional o por lo menos popular el teatro en los distintos pueblos del Occidente, tenemos que fijarnos ante todo en Italia. Sin embargo, a pesar del gran talento dramático que como es notorio tiene esta nación, los italianos modernos no han asistido al florecimiento del drama serio en su país; el puesto del drama lo ocupó aquí la ópera. En otros países, la profesión de actor

siguió considerándose indigna de gentes honradas y esto hacía que se reputase también como gentes dudosas a las que asistían al espectáculo como espectadoras. El ejemplo de las cortes no ayudaba a vencer todos los escrúpulos. El mismo Shakespeare tenía (según los resultados de las investigaciones de Rümelin) una posición bastante dudosa. El teatro inglés se circunscribía a Londres y a la corte, lo que hace que sea imposible aplicarle el título de "teatro nacional". Incluso en Londres las gentes de mejor posición social rehuían el espectáculo; lo sostenían la gente joven de buena condición y las clases comerciales e industriales de poca categoría; en cambio, los elementos que pronto habían de tener en sus manos todo el estado lo odiaban a muerte. Además, la tendencia dramática de Shakespeare había de ser desplazada antes por otra, por la comedia de carácter de Beaumont y de Fletcher.

Mucho más nacional en todas sus direcciones (incluyendo los autos sacramentales), y en esto el reverso del drama griego, es el drama español, hasta el punto de que sería imposible concebir la nación sin él. La corte sostenía actores propios, pero el teatro aquí no parte de la corte ni del lujo de las grandes ciudades, sino del gusto de la nación misma, en la que está muy extendido también el talento dramático. Además los autos sacramentales se hallaban permanentemente (y siguieron estándolo hasta llegar a nuestro siglo) vinculados a la cultura, lo cual no impedía que desembocasen en comedias abundantemente representadas de tipos modernos.

En cuanto al drama y al teatro europeos del siglo XVIII, salta a la vista su despopularización y su tendencia creciente a quedar circunscritos a las grandes ciudades (en Francia a París casi exclusivamente). Pero al mismo tiempo aparecen los actores famosos, que pronto llegan a adquirir fama europea. Las verdaderas representaciones y sus necesidades empiezan a ser superadas por la obra de creación dramática y el drama se convierte en un género literario ajeno a la escena; por lo demás, ya en los últimos tiempos de Atenas habían

existido dramas para leer o, por lo menos, para recitar. Finalmente, aparece en la literatura dramática (con Diderot y otros) la nota tendenciosa.

En el siglo XIX, y especialmente en nuestros días, el teatro se ha convertido en un lugar de esparcimiento, tanto para los perezosos como para los cansados de trabajar. Tiene como competidores en el tráfago de las grandes ciudades las comedias de espectáculo, la magia y sobre todo la ópera. Los teatros han crecido en proporciones gigantescas y ya esto solo bastaría para que hubiera que desterrar en ellos, las más de las veces, los efectos un poco finos por los efectos dramáticos más estridentes. El drama se ha convertido en un negocio, lo mismo que la novela y tantas otras cosas que se llaman aún literatura.

En cambio, sabemos mejor teóricamente qué *era* bueno en toda la poesía dramática y *por qué*.

Mas nos sería difícil decir hasta qué punto podemos juzgar el espíritu de las naciones modernas por su necesidad de ver en escena una imagen ideal objetiva de la vida.

Las otras artes

Digamos para terminar algunas palabras acerca del enfoque histórico de *las demás artes*, aunque prescindiendo de la actitud de la humanidad en cada época ante la música, que forma un mundo aparte.

Otro mundo es también, indudablemente, su actitud ante las artes plásticas. Y aquí surge la pregunta: ¿cómo habla la historia a través de estas artes?

La historia habla principalmente a través de lo *monumental-arquitectónico*, que es la expresión intencionada del poder, unas veces en nombre de la religión y otras veces en nombre del estado. Pero si en el pueblo de que se trate no existiese la necesidad de expresarse por medio de formas, se contentaría con un montón de piedras.

Es esa necesidad la que hace surgir los estilos; pero

el camino que va desde la intención religioso-monumental hasta la ejecución, hasta el Partenón y la catedral de Colonia, es un camino largo. La necesidad de lo monumental se manifiesta más tarde en los palacios y en las mansiones residenciales, en las villas, etc., y también en el lujo. Aquí trátase asimismo de la expresión y a la par del estímulo de determinadas emociones por parte del que posee las obras o de quien las contempla.

De este modo, el carácter de naciones, culturas y épocas enteras nos habla a través de su arquitectura, como si ésta fuese la envoltura exterior de su existencia.

La escultura y la pintura

En los tiempos religiosos, monumentales e ingenuos, el arte es la forma inevitable de todo lo que el hombre considera sagrado o poderoso; por eso la *escultura* y la *pintura* expresan, sobre todo, la religión, primeramente en los tipos, pues los egipcios, los orientales, los griegos, la Edad Media y el arte moderno, tienden a representar lo divino o por lo menos lo sagrado en las figuras de lo que ellos consideran como una humanidad más alta, y en segundo lugar, por medio de historias, pues las artes plásticas surgen con el fin de rescatar en cierto modo las palabras cautivas en el relato del mito o de la historia y la leyenda sagradas. Éstas son sus tareas más importantes, permanentes e inagotables, en las cuales se forma su pauta y que le enseñan de lo que es capaz.

Sin embargo, también en este campo, el de la escultura y la pintura, acaba convirtiéndose el arte en un lujo; surge un arte profano, en parte secular-monumental, puesto al servicio del poder y en parte también al servicio de la riqueza. Se forman géneros especiales y secundarios, como el retrato, la pintura costumbrista y el paisaje, para dar gusto a las fortunas y los clientes; y el arte se convierte también aquí en expresión de emociones y en estímulo para ellas.

En las épocas derivadas o decadentes, el hombre

cree que el arte existe para su servicio; lo usa para su esplendor y en ocasiones explota más sus formas accesorias y decorativas que sus formas principales; más aún, el arte se convierte en tema de pasatiempo y charlatanería.

Pero al mismo tiempo el arte adquiere la conciencia de la alta posición que ocupa como un poder y una fuerza *con existencia propia* que sólo necesita la ocasión y el fugaz contacto con la vida para desarrollarse y convertirse en algo supremo.

La comprensión de este misterio gigantesco es lo que hace aparecer tan alta y tan lejana la persona del gran artista en que se consuma todo esto, ya sea la expresión de un espíritu directo del pueblo, de una religión, de algo muy elevado, insuperable, que haya descollado en otro tiempo o la vibración perfectamente libre de un espíritu individual. De aquí la fuerza mágica (y hoy los altos precios) de los originales.

III. LAS SEIS CONDICIONALIDADES

El estudio de las seis condicionalidades carece de valor sistemático y es dudoso desde el punto de vista lógico, pues la acción condicionante y lo condicionado alternan entre sí con gran rapidez y de un modo insensible y a veces apenas es posible averiguar, sobre todo cuando se trata de épocas muy antiguas, qué es lo esencial y lo que prevalece.

Sin embargo, este planteamiento brinda una envoltura muy adecuada para una serie de observaciones históricas del más distinto rango y de todos los tiempos, observaciones sobre las cuales tiene cierto interés pararse a reflexionar y que no tendrían cabida con otro planteamiento. Trátase, usando otra imagen, del golpe dado en el vaso de agua y que hace cristalizar el hielo.

La historia es en realidad la menos científica de todas las ciencias, aunque nos transmita muchas cosas *dignas* de ser conocidas. Los conceptos bien perfilados tienen su cabida en la lógica, pero no en la historia, donde todo es fluctuante y aparece sujeto a constantes transiciones y mezclas. Los conceptos filosóficos e históricos tienen un carácter y un origen esencialmente distintos; los primeros deben ser tan fijos y tan cerrados como sea posible, los segundos por el contrario lo más flexibles y abiertos.

Desde un punto de vista sistemático el planteamiento que queda señalado es inofensivo y esto es precisamente lo que puede alegar en su favor. La rápida transición de unas épocas y de unos pueblos a otros permite establecer paralelos efectivos, cosa que no es posible en una filosofía de la historia expuesta cronológicamente. *Esta* hace más hincapié en los contrastes entre las épocas y los pueblos que se suceden, mientras que *nosotros* insistimos por el contrario en las identidades y las afinidades; *allí* se trata más bien de destacar lo que separa, *aquí* de subrayar lo que une.

En épocas o en pueblos muy separados entre sí se manifiesta a veces el mismo fenómeno con características sorprendentemente iguales, por lo menos en cuanto a su sustancia, aunque bajo una forma muy distinta.

Jamás ha existido nada que no se hallase condicionado o fuese puramente condicionante; lo condicionante o lo condicionado predomina simultáneamente según el aspecto que se destaque; trátase siempre de un simple *a potiori*, de lo que predomine en cada caso.

El planteamiento más racional, en apariencia, sería el siguiente: *1)* la cultura, condicionada por el estado; *2)* el estado, condicionado por la cultura; *3)* la cultura, condicionada por la religión; *4)* la religión, condicionada por la cultura; *5)* el estado, condicionado por la religión; *6)* la religión, condicionada por el estado. Esta ordenación tendría la ventaja de que cada término iría seguido por su antítesis.

Sin embargo, ofrece mayores ventajas el planteamiento en que se presentan conjuntamente las dos condicionalidades de cada potencia, empezando por la cultura, siguiendo con el estado y acabando con la religión. Es un método más cronológico, en el que —aunque esto no deba considerarse fundamental—, al menos *en bloc*, lo anterior aparece al comienzo y lo posterior al final.

1. Cultura y estado

Prescindamos una vez más de investigar los comienzos y dejemos a un lado incluso el problema de si debe concebirse el estado o la cultura como lo anterior históricamente o si hay que considerar a ambos como nacidos simultáneamente. Tampoco haremos más que apuntar aquí el problema de hasta qué punto el *derecho* debe ser considerado como un reflejo del estado en la cultura. Teniendo en cuenta que el derecho puede ser fuerte como un conjunto de *usos sociales* aun con la ausencia casi total del estado y sin la asistencia de éste (como ocurría por ejemplo entre los antiguos germanos), no sería difícil llegar a la conclusión de que el estado no es su única premisa.

Asimismo debemos advertir que nos fijamos solamente en los estados que representan ya una verdadera fase de cultura, prescindiendo por ejemplo de los nómadas, aunque éstos tomen a veces contacto con la cultura en algunos centros de intercambio, en ciertos puntos de las costas, etc., y también de los estados satélites con una especie de semicultura, como la tenían por ejemplo los celtas.

El tipo fundamental nos lo brinda indiscutiblemente el Egipto, que fue tal vez el prototipo y modelo de los otros despotismos asiáticos de la Antigüedad, y luego comparativamente México y el Perú.

Allí donde nos encontramos con una cultura completa hasta manifestarse en una vida urbana refinada, el estado es siempre, en estos periodos primitivos, la parte, con mucho, más fuerte, sin que entremos a prejuzgar si es también la más antigua.

A favor del estado habla tal vez el indicio claro de que surgió como producto de esfuerzos formidables, a través de miles de años de forcejeos y de luchas terribles, y no como una cristalización evidente por sí misma y espontánea. La religión viene a vigorizarlo con el nimbo de un derecho sagrado y le confiere un imperio verdaderamente incondicional. Todo el saber y todo el pensamiento, toda la fuerza física y todo el esplendor se ponen al servicio de este doble poder. Las mayores inteligencias —sacerdotes, caldeos, magos— rodean el trono.

La clara característica del predominio del estado sobre la cultura la tenemos en el modo unilateral de enjuiciar y paralizar ésta. En la parte en que esto sea obra de la religión trataremos de ello en el capítulo siguiente. Pero también el estado como tal toma parte en ello.

Aquí nos encontramos con el problema del comercio cerrado. Este tipo de comercio ¿responde al mandato del estado o tiene más bien su base en la soberbia nacional[1] o en el odio, el temor y la repugnancia instinti-

[1] Recordemos que las palabras *hospes* ("huésped") y *hostis* ("extranjero", "enemigo") tienen la misma raíz.

vos? La cultura de por sí tiende siempre a comunicarse y a compensarse, pero el estado civilizado costó tantos esfuerzos y sacrificios hasta conseguir que las cosas se encauzasen un poco, que de fuera sólo se temían perturbaciones y no se esperaba nada bueno.

Allí donde existía primitivamente este modo de pensar, el estado se encarga de irlo sistematizando legalmente con el tiempo. Su indicio más claro es la carencia de navegación en los pueblos del litoral como lo eran los egipcios y los mexicanos, mientras que otros pueblos en estado de naturaleza (como los de las Antillas antes de llegar Colón) la poseían. En Egipto existía en cambio una navegación muy perfecta por el Nilo. Los persas, en cambio, llegaron incluso a dotar todo el valle inferior del Tigris de cataratas artificiales para que ninguna flota extranjera pudiera abordar su país.[2]

La negación de lo individual

La institución de las castas tuvo probablemente un origen doble: los sacerdotes y los guerreros debían de existir ya al nacer el estado; las demás castas, correspondientes a otras funciones, debieron de haberse creado con posterioridad. Lo esencial de las castas, a saber, la obligación de dedicarse a la misma ocupación de sus padres, debió de obedecer más bien a órdenes del estado que a órdenes de los sacerdotes, pues si realmente hubiese sido por mandato de éstos habrían suprimido también el derecho de connubio entre las castas, lo que, si prescindimos de los pastores de cerdos que representaban una especie de parias, no ha podido probarse, al menos en cuanto a Egipto, a diferencia de lo que ocurre en la India, donde rige dicha prohibición.[3]

De esta fuerte negación de lo individual brota luego,

[2] Arriano VII, 7, 7, donde se cuenta cómo Alejandro se burlaba de esto. Sobre el viraje dado en Egipto bajo Psamético y la enorme prosperidad del país en aquel entonces, véase Curtius, *Griechische Geschichte*, t. I, pp. 345 *ss.*

[3] Las castas principales aquí son los vaicias y los sudras, la gran masa de los arios y no arios.

tal vez, una cultura parcial relativamente alta, que si bien puede tener su razón de ser en el aspecto técnico, en la perfección heredada de las habilidades externas (aunque también las artes textiles, la carpintería, la fabricación del vidrio, etc., permanecen completamente estacionarias), en el aspecto espiritual trae consigo al menos el estancamiento, la limitación, la oscuridad hacia fuera. Este sistema rompe con la libertad del individuo, la cual no consiste precisamente en el capricho de *hacer* lo que a cada cual se le antoja, sino en la inexistencia de barreras para el conocimiento y la comunicación y en el libre impulso para la creación, que es precisamente lo que aquí se entorpece.

Paralelamente con esto tenemos el hecho de que las dos castas superiores, en un principio, tendían a estancar violentamente el arte y la ciencia superiores en Egipto, declarándolas sagradas del modo más dudoso. El estado, con su derecho sagrado, encuadraba de este modo el saber y el arte permitidos dentro de un sistema y ponía lo más esencial al servicio de una determinada casta, aunque el arte seguía ciertamente sirviendo a los que mandaban por todos los medios y con el mayor entusiasmo. Por este camino, conseguía las más altas manifestaciones de lo monumental y, además, dentro de su estancamiento, la mayor seguridad de estilo, aunque unido ciertamente a un proceso de lenta agonía interior y de incapacidad de rejuvenecimiento.

¿Qué hizo también el estado entre los asirios, los babilónicos, los persas, etc., para impedir el auge de lo individual, que en aquellos tiempos debía de considerarse en gran parte como lo malo? Según lo más probable, lo individual pugnaría por brotar tan pronto en un sitio como en otro para sucumbir siempre ante las trabas unas veces civiles y otras veces religiosas que se le ponían, ante las castas, etc., sin dejar huella alguna detrás de sí. Los mayores genios técnicos y artísticos fueron incapaces de cambiar en lo más mínimo las fortalezas reales de Nínive; su lamentable trazado y su escultura servil siguieron manteniéndose a lo largo de los siglos.

No hay que descartar tampoco, tal vez, la posibilidad de una coacción positiva; es posible que ya en las antiguas monarquías universales se diesen fenómenos parecidos a los de Pedro el Grande, en los que un déspota *impusiese* a su pueblo, contra la naturaleza de éste, una cultura aprendida fuera del país y le obligase a convertirse en una potencia mundial.

Triunfo de lo individual

En contraste con estos despotismos se alza, después de superar el régimen efectivo de las castas, aunque no establecido para toda la eternidad, y el sistema del derecho sagrado, la libre *polis* del mundo clásico, cuyo único antecedente conocido fueron las ciudades fenicias. En ella se impone lo vario y lo múltiple, lo cambiante, lo que se conoce, se compara y se describe a sí mismo, sin que existan libros sagrados en que se estatuye la doctrina del estado y la cultura. Las ocupaciones, por lo menos, son aquí independientes del nacimiento de los hombres; las ocupaciones puramente técnicas se desdeñan como algo banal, pero en cambio se honra la agricultura y casi siempre también el comercio.

Es cierto que en un periodo relativamente tardío se advierte la influencia del Oriente, que procura refrenar lo individual por medio de vínculos sacerdotales, basándose en la idea del más allá bajo la forma de la metempsicosis; pero la actuación de Pitágoras en Crotona y Metaponto tuvo un éxito de corta duración.

Sin embargo, la cultura veíase determinada y dominada en alto grado por el estado, en lo positivo y en lo negativo, desde el momento en que aquél exigía ante todo de todo individuo que fuese un ciudadano. *Todo el mundo* tenía la sensación de que la *polis* vivía en él. Sin embargo, esta omnipotencia de la *polis* difiere sustancialmente de la omnipotencia del estado moderno. Ésta sólo exige que nadie escape materialmente a ella; aquélla en cambio pretendía que todos la sirviesen positivamente, razón por la cual se mezclaba en muchas cosas que hoy quedan encomendadas al individuo.

Completamente a un lado aparece Esparta, que mantiene en pie artificiosa y cruelmente el estado de cosas nacido de una conquista. Esto y la vaciedad interior, unida a un *pathos* artificioso y a su estilo consciente de vida, condiciona también su tipo especial de política exterior.

El estado griego revela una especial violencia en lo tocante al desencadenamiento de lo individual, así en cuanto al amor como en cuanto al odio. Esto imprime un impulso formidable a la cultura. Todo rompimiento es espantoso y conduce no pocas veces a crueles luchas de facción encaminadas al exterminio del adversario y a la eliminación de capas enteras de población, sobre todo las de más alta cultura. Sin embargo, el esplendor de la fama y de la cultura acaba eclipsándolo todo. Sólo en el estado *griego* logran todas las fuerzas del individuo desencadenado esa tensión y esa vibración que permite rendir en todas partes lo más alto. No obstante, hay que reconocer que la cultura en su conjunto y principalmente el arte y la ciencia solía florecer bajo las tiranías estables tan bien e incluso mejor que en un régimen de libertad; más aún, sin esos puntos de apoyo (que a veces se mantuvieron durante cientos de años) difícilmente habría llegado a su plenitud; Atenas necesitó también de su época de Pisístrato.

En general puede afirmarse que la cultura condicionada por los deberes del ciudadano era en todo caso más propicia a la capacidad (a una capacidad infinita y muy intensiva) que al saber basado en un acopio sereno de elementos. Para el desarrollo de éste vinieron luego los tiempos despóticos bajo los diadocos, con su estancamiento de la vida política y su ocio, en los que Polibio (refiriéndose principalmente a la geografía) podía decir: "Ahora que los hombres de acción se ven libres de las ambiciosas tareas de la política y la guerra, tienen un acicate para dedicarse a los trabajos *científicos*".[4]

[4] Polibio III, 59 y XII, 28.

Lo que *Roma* hizo fue, ante todo, salvar todas las culturas del mundo antiguo, en la parte en que aún existían y podían ser salvadas. Roma es fundamentalmente un estado cuyo estudio no necesita encarecimiento. Por fin se instaura con ella la *polis* que no tiene por clientela solamente, como la Atenas del siglo v, una población de 16 a 18 millones de almas, sino que llega a dominar con el tiempo el mundo entero, y no por medio de la forma de estado (bastante lamentable, por cierto, en los cien años anteriores a César), sino por medio del *espíritu del estado,* por aquel prejuicio avasallador que llevaba al individuo a sentirse parte de un imperio universal. La fuerza inmensa de ataque y de resistencia que se desarrolló desde las guerras de los samnitas hasta la guerra de Perseo anunciando una nueva etapa en la historia del mundo (el σωματοειδές —sistemática— de Polibio) siguió actuando y no prendió, como solía ocurrir en casos parecidos en Grecia, en llamaradas aisladas, sino que produjo en César un poder capaz de recuperar el gran tiempo perdido, de salvar a Roma de la emigración de los pueblos, para luego domeñarla y reorganizarla. El Imperio que vino después es, desde luego, enormemente superior a todas las antiguas monarquías universales y la única que, con todos sus defectos, merece este nombre. Y al decir esto no tratamos de averiguar si las monarquías universales son o no apetecibles, sino simplemente de investigar si la romana cumplió o no *su fin:* la gran compensación de todas las culturas antiguas y la difusión del cristianismo, que era lo único que podía salvar lo fundamental de aquéllas frente a los germanos. Sin la monarquía universal romana no hubiera sido posible asegurar la continuidad de la cultura.

Es muy significativo que el Imperio desgarrado aspire constantemente a la unidad; esta unidad es todavía algo evidente de por sí en la crisis que sigue a la muerte de Nerón, y en la que sobreviene después de la muerte de Cómodo y Pertinax, la unidad se salva me-

diante batallas formidables; pero incluso después de los treinta tiranos es restaurada una vez más y del modo más brillante por Aureliano y asegurada por los sucesores de ese emperador contra numerosos usurpadores. Vuelve a presentarse como una pretensión bajo Justiniano y como una realidad transformada con Carlomagno. Y no se trata simplemente de los resultados del apetito de poder, sino de una tendencia de las partes mismas de reintegrarse de nuevo en el todo. Entretanto ha ido creciendo la Iglesia y Roma es proclamada desde las catacumbas, en un sentido nuevo, como señora del mundo.

Imperio y cultura

Si intentamos ver cuál era la preparación de Roma para cumplir esta misión gigantesca y nos fijamos en su historia anterior, encontramos un pueblo dedicado casi exclusivamente al estado, la guerra y la agricultura, con una cultura bastante pobre.

La enorme suerte para la cultura universal estaba en aquel amor por el helenismo que sentían los romanos, asociado indudablemente a un horror manifiesto por todo lo que fuese un espíritu extraño y disgregador. Es a esto a lo que debemos exclusivamente la continuidad de la tradición espiritual.

La actitud del Imperio romano ante la cultura de por sí fue luego, simplemente, un dejar hacer. El estado deseaba, indudablemente, aunque sólo fuese por razón de los impuestos, que se desarrollase una actividad general, pero no acertaba a desarrollarla muy bien. Roma sólo se preocupaba de la labor de gobernar y velaba exclusivamente por que todos y todo le siguiesen rindiendo sus tributos.

Brindó al mundo, cansado, en la época de los mejores emperadores, una vida privada tranquila, mantuvo ante todas las cosas del espíritu una conducta prácticamente liberal y se mostró favorable a las artes en aquello en que servían para la glorificación del poder.

Los malos emperadores asesinaban a los ricos en Roma y en las provincias y arrebataban a la cultura su seguridad, aunque sólo temporalmente. Pero aunque Domiciano arrancase muchas vides, éstas pudieron volver a plantarse bajo Trajano.

De este modo, bajo un régimen de tolerancia casi general, fue posible *compensar* las culturas y las religiones en los vastos territorios del Imperio. El Imperio romano no empezó a desarrollar una acción destructora sobre la cultura hasta el siglo IV, con su pernicioso sistema financiero de hacer responsables a los "posesores" de los impuestos de su localidad. Esto determinaba su huida a las tierras de los bárbaros, a la par que otros muchos males conducían a la despoblación del Imperio.

La emigración de los pueblos. El feudalismo

La dominación de los bárbaros conquistadores sobre los pueblos cultos puede durar mucho tiempo y hasta eternamente, como lo demuestra el ejemplo de los turcos. Si no sucedió así en los *estados de la emigración de los pueblos* fue gracias al hecho de que los conquistadores y los conquistados no permanecieron separados religiosamente, por virtud de lo cual era posible entre ellos el connubio, de cuyo grado y de cuya naturaleza depende todo en semejantes condiciones. Pero el nuevo estado retardó no obstante la cultura —principalmente con la creación de nuevas castas—, lo que no siempre representa una desgracia. Una de estas castas, el clero, era una casta heredada; la otra, la nobleza que surgía de las mesnadas, era una casta nueva.

Entre estas dos castas, que tienen su cultura aparte, y junto a ellas, va abriéndose paso con el mayor esfuerzo el que ha de ser el factor fundamental de la nueva cultura: el régimen de las ciudades, que desde la ruina del Imperio romano vuelve a representar *todas las* ramas de cultura y que desde el siglo XII arrebata a los jerarcas incluso el arte, pues las grandes obras de la baja Edad Media fueron creadas ya por artistas burgueses. En Italia la ciencia no tarda tampoco en

emanciparse de la Iglesia. Y así surge la época en que toda una serie de pequeños estados sueltos, las comunas, representan la cultura en todos sus aspectos, mientras el mundo cultural específico de la nobleza y el clero va en descenso y las cortes se reducen a ser el centro de reunión de la nobleza.

Éste es el lado luminoso de la desmembración y el régimen de pequeños estados que trajo consigo el *feudalismo* medieval. El estado carolingio se tradujo de momento por un asombroso error de cálculo en una concepción nacional y al mismo tiempo provincial del estado y de la vida que sería ocioso censurar ni ensalzar. Y esta concepción siguió desarrollándose desde lo grande a lo pequeño: todos los derechos concebibles, en todas las etapas del poder, se conferían a cambio de determinadas obligaciones, hasta llegar a imperar un régimen de vicariato constante que iba esfumando el concepto de autoridad. Era el modo más inseguro y torpe que cabía concebir para obtener rentas de cualquier clase de capital, tributos de cualquier concesión, una desmembración y derivación del poder que a nuestro siglo embriagado de autoridad se le tiene que antojar una necesidad y un infortunio, un sistema incompatible con las funciones de gobernar tal y como se entienden hoy. Sin embargo, cuando un régimen no tiene significación alguna respecto a la cultura de su tiempo, no suele durar mucho y el régimen feudal tuvo una larga duración. Los hombres de la época desarrollan sobre el régimen de la época *sus* virtudes y *sus* vicios; la personalidad podía manifestarse libremente, dar pruebas de su buena voluntad, y en esto residía su *pathos*. Claro está que, en las ciudades, la degeneración del feudalismo oponía trabas terribles a la cultura; sin embargo, era la propia cultura y no el estado, esencialmente, quien se imponía trabas bajo la forma de corporaciones.

Federico de Hohenstaufen y el estado moderno

Hasta que con el emperador Federico II y su Imperio del sur de Italia surge el estado moderno, centralizado,

basado en las prácticas tiránicas de los normandos y en los precedentes mahometanos, con una hegemonía tremenda también sobre la cultura, principalmente por medio de los monopolios comerciales que se reserva —baste recordar el comercio privilegiado del propio Federico con todos los países del Mediterráneo—. Este tipo de estado se inmiscuye en todos los asuntos privados, hasta el punto de que los *bajuli* reales regulaban incluso los salarios; los antiguos impuestos sobre diversas actividades se enriquecen con todo un cúmulo de impuestos nuevos y agobiadores; cuando le parece que los perceptores no son suficientemente duros, Federico II nombra como presión extrema perceptores sarracenos y acaba instituyendo incluso justiciarios de la misma procedencia. Quien no paga los impuestos puntualmente es enviado a las galeras; las comarcas que deniegan el pago de los impuestos son castigadas con guarniciones sarracenas o alemanas. Añádase a esto un catastro minucioso, la policía secreta, los empréstitos forzosos, las exacciones, la prohibición de contraer matrimonio con extranjeros sin autorización especial, la obligación de cursar estudios en la universidad de Nápoles y por último el envilecimiento de la moneda y la subida de las tasas de monopolio hasta el extremo de tener que pagar al estado el 75 por ciento del precio de la sal, del hierro, de la seda, etc. Pero el gran crimen es el bloqueo anticultural del sur de Italia para aislarlo del occidente. No, no es posible abrigar ninguna simpatía liberal por aquel gran Hohenstaufen.

Los sucesores de Federico, los tiranos italianos, vense obligados a proceder por lo menos con un poco más de cautela y a evitar la desesperación de sus súbditos. En todo el resto de Europa hubo de pasar largo tiempo hasta llegar a *esta* concentración de poder. Allí donde nos encontramos con ella tenemos un criterio seguro para saber hasta qué punto persigue seriamente el *interés general;* este criterio consiste en la tendencia a separar el derecho del poder del estado y principalmente a tratar de un modo objetivo el régimen fiscal, llevando

ante tribunales independientes los procesos contra el fisco y las quejas contra los funcionarios públicos.

Luis XIV y el estado-poder

Mencionaremos solamente de pasada a España como un estado puramente consuntivo y destructor, mezcla peculiar de lo secular y lo espiritual. El tipo más temprano y *más acabado* de estado moderno con un poder coactivo más alto y fuertemente ejercido, que se extiende a casi todas las ramas de la cultura es el estado de Luis XIV y de sus imitadores.[5]

Este tipo de estado, que era ya en realidad una restauración violenta contra el verdadero espíritu de los tiempos, que desde el siglo XV parecía tender a la libertad política e intelectual, nació de la alianza de la monorquía francesa con el derecho romano desde los tiempos de Felipe el Hermoso y con las ideas del Renacimiento, orientados tan pronto hacia las utopías democráticas como hacia el absolutismo. A esto hay que añadir la inclinación francesa a la uniformidad, la indiferencia respecto al régimen de tutela y la predilección por una alianza con la Iglesia. Es indudable que aquel monstruo más mongólico que occidental que se llamó Luis XIV habría sido excomulgado si hubiese vivido en la Edad Media; sin embargo, en su época pudo comportarse como dueño y señor absoluto, como soberano exclusivo de cuerpos y de almas.

Es una gran desgracia que cuando uno va delante los otros no tengan más remedio que seguirle por su propia seguridad. Por eso el estado de Luis XIV hubo de ser imitado en la medida de lo posible en todas partes, en lo grande y en lo pequeño, y no desapareció cuando más tarde el Siglo de las Luces y la revolución vinieron a infundirle un contenido totalmente nuevo, dejando de llamarse Luis para pasar a llamarse república. Sólo al llegar el siglo XIX, como veremos más tarde, la cultura le pone dentro de lo posible a *su* servicio y em-

[5] Cf. Buckle, t. I, pp. 157-190.

pieza el litigio de quién condicionará y determinará a quién, litigio en que se opera la gran crisis de la idea del estado moderno.

En lo tocante a la actitud del estado ante la producción y el comercio, Luis XIV se las arregló para abusar del sistema de Colbert con fines de pura explotación. Surgieron industrias coactivas, cultivos coactivos, colonias creadas a la fuerza y una marina coactiva, cosas todas que los sultanes alemanes se esforzaron luego en imitar con el mayor celo del modelo francés, a pesar de lo cual la presión general y las exacciones sirvieron más para contener que para impulsar el desarrollo en todos los terrenos; por todas partes se cerraba el paso a la verdadera iniciativa.

Residuos de aquellos manejos son todavía hoy las industrias amparadas por aranceles protectores; en apariencia, el estado procede así para favorecer a la industria, pero en realidad trata de favorecerse a sí mismo.

Por estos derroteros, el estado fue habituándose a una política exterior basada en la violencia, a la existencia de grandes ejércitos permanentes y de otros costosos medios coactivos de diversas clases, en una palabra, a una vida aparte completamente desligada de su verdadera misión superior. El estado se convirtió en puro apetito y disfrute de poder, en un seudoorganismo "con existencia propia".

Veamos ahora lo que se refiere a su actitud ante las cosas del espíritu. En Luis XIV tenemos ante todo, como el gran acontecimiento característico de su reinado en este aspecto, la abolición del edicto de Nantes y la gran expulsión de los hugonotes, el mayor sacrificio de Moloch ofrendado jamás a una "unidad", o mejor dicho a la idea del poder real.

En primer lugar, el estado instaura así (con aquello de "El estado soy yo") una doctrina acerca de sí mismo que contrasta con la verdad general y que contradice tanto a la cultura como a la misma religión.[6]

[6] Recuérdese también "catecismo del Imperio" de Napoleón y la teocrática monarquía española.

En segundo lugar, las exclusiones y los estímulos se manejan sistemáticamente; las primeras se llevan hasta la persecución de ciertas clases de elementos cultos o, si no se les persigue, se entorpece su libertad de movimientos.

Por su parte, el espíritu se pliega complacientemente al poder político. Lo que éste no ordena se hace voluntariamente para complacerle y congraciarle con él. En este punto, no sería inoportuno decir algunas palabras sobre el valor y la futilidad de todas las academias.

La literatura e incluso la filosofía, dedicadas a glorificar el estado, se hacen lucrativas, y lo mismo el arte monumental; sólo crean lo que puede ser grato a la corte. El espíritu, en todas sus manifestaciones, busca una remuneración y se adapta a lo "existente".[7] Junto a esta producción espiritual remunerada, sólo entre los exiliados o entre los que se dedican a divertir al pueblo vulgar se mantiene una producción libre.

Al mismo tiempo, las cortes se convierten en modelo de toda la sociedad; el gusto cortesano es el que decide en todo.

Además, el estado va creando con el tiempo establecimientos propios de enseñanza de todas clases y no tolera competencia alguna, salvo en aquello en que se ve obligado a tolerar la competencia de la Iglesia. Claro está que el estado no *puede* tampoco confiar por entero lo espiritual al cuidado de la sociedad, porque ésta se siente ahora fatigada y dejaría perecer diversas ramas de la cultura si detrás de ella no hubiese una voluntad más fuerte que las asegurase. En términos generales, puede afirmarse que el estado, en épocas de decadencia, puede ser el heredero forzoso protector obligado de manifestaciones relacionadas con la cultura y que sin él morirían; y así, vemos cómo en Estados Unidos, donde el estado no se asigna esta misión, faltan no pocas cosas. Ésta es una condicionalidad tardía del estado, muy distinta de la primitiva.

[7] En los tiempos modernos el lugar de los reyes lo ocupan también los editores y el público.

Sin embargo, el hábito de un régimen de tutela completa acaba matando toda iniciativa; la gente se acostumbra a *esperarlo* todo del estado, de donde al operarse el primer desplazamiento de poder se llega a la conclusión de que se *exige* todo de él, se le echan a él todas las cargas. Más adelante trataremos de este nuevo giro en que la cultura traza al estado su programa (principalmente los programas que en realidad debieran trazarse a la sociedad) y pretende convertirle en el ejecutor de lo moral y en el instrumento de todo, transformando radicalmente la idea del estado.

Frente a todo esto, el estado basado en la violencia y la dominación pudieron afirmarse en otro tiempo al amparo de sus tradiciones y con sus medios acumulados de poder, erigiéndose además sobre la costumbre. Pero esta voluntad central dinástica es y sigue siendo siempre algo completamente distinto de la voluntad colectiva media de las naciones, puesto que entiende la acumulación de poder en un sentido radicalmente distinto.

La pugna moderna de los pueblos por la unidad y por la formación de grandes estados, que al verse amenazados en su existencia (como la Unión norteamericana) y cuando parecen marchar hacia la separación, afirman su fusión por los medios más radicales, es dudosa todavía en cuanto a sus fundamentos y oscura en cuanto a su desenlace.

Es indudable que se destacan como fines, entre otras, ciertas manifestaciones supremas de la cultura (como si ésta fuese el principio normativo): la supresión de todas las trabas del tráfico, la libertad de movimientos, la elevación de todas las aspiraciones al recibir la consagración de la nación entera, la concentración de lo que anda diseminado, el mayor valor de lo que se une, la simplificación de lo complicado, etc. Y hay gente refinada que llega incluso a pensar que esas aspiraciones son las que han de trazar un programa cultural a los estados ya plenamente unificados.

Pero afortunadamente todas las naciones aspiran (aparentemente o en realidad) al poder. La existencia

de los pequeños estados se aborrece hoy como una vergüenza heredada de tiempos anteriores; los individuos activos no gustan de trabajar para este tipo de estados; todo el mundo quiere formar parte de algo grande y con ello da a entender claramente que el poder es lo primordial y la cultura, a lo sumo, un fin completamente secundario. Se pretende, sobre todo, que la voluntad colectiva se imponga hacia el exterior, en contra de otros pueblos.

Esto explica, principalmente, lo vano que es todo esfuerzo de descentralización, todo lo que sea limitación voluntaria del poder en beneficio de la vida local y de la cultura. A todo el mundo le parece poco cuanto tienda a fortalecer la voluntad central.

Ahora bien, el poder de por sí es malo, cualquiera que lo ejerza. No es obstinación, sino avidez; es, por tanto, *eo ipso*, irrealizable e infortunado de por sí y destinado a hacer infelices a otros.

Por este camino se cae infaliblemente en manos de dinastías o de "grandes hombres", etc., ambiciosos y ávidos de sostenerse; es decir, en manos de aquellas fuerzas más despreocupadas del desarrollo y florecimiento de la cultura.

Pero tal vez la voluntad de poder y la voluntad de cultura no sean más que instrumentos ciegos de un tercer factor, todavía ignorado.

2. Cultura y religión

Las religiones pueden exhibir grandes títulos de maternidad sobre las culturas; más aún, la religión es una premisa de toda cultura merecedora de este nombre y puede incluso coincidir en absoluto con la única cultura existente.

Es cierto que ambas manifestaciones, la religión y la cultura, responden a dos necesidades esencialmente distintas, la una a la necesidad metafísica, la otra a la del espíritu y lo material. Pero en realidad la una arrastra a la otra y la pone a su servicio.

Una religión poderosa penetra en todas las manifestaciones de la vida y matiza todas las reacciones del espíritu y todos los elementos de la cultura.[8]

Claro está que con el tiempo estas cosas reaccionan a su vez sobre la religión; más aún, la verdadera esencia de ésta puede verse ahogada por los círculos de ideas e imágenes recogidas, proyectados por ella en las zonas del espíritu. El hecho de "santificar todas las manifestaciones de la vida" tiene su lado fatal.

Toda religión, si se la mantuviese en su pureza absoluta, pondría totalmente a su servicio el estado y la cultura; es decir, los convertiría en avanzadas de sí misma y transformaría radicalmente toda la sociedad a imagen de ella. Sus representantes, su jerarquía, desplazarían totalmente a las demás jerarquías. En estas condiciones, cuando la fe se convirtiese en tradición y se petrificase, ya no ayudaría a la cultura, aunque quisiera convertirse en progreso y transformarse; quedaría presa en sus propias redes.

Este peligro se da especialmente en los estados en que rige un derecho sagrado;[9] en ellos es el poder conjunto del estado y la religión el que cierra el paso a la cultura.

La preocupación por el más allá. El Islam

Pero puede además ocurrir que sea el *contenido* de la religión, su doctrina, lo que ponga duras y severas trabas a la cultura, incluso a una cultura muy elevada.[10]

Ante todo, la preocupación por el más allá puede eclipsar completamente la vida terrenal. En los umbra-

[8] ¿Hasta qué punto las razas inferiores son mantenidas en su incultura por sus religiones terroríficas? ¿O acaso estas religiones se mantienen precisamente por la incapacidad cultural de la raza?

[9] Acerca del nacimiento de estos estados, cf. *infra*, páginas 155 *ss.* y *supra*, p. 131.

[10] Respecto al problema de si el budismo tiñe la vida diaria y la vida histórica de sus pueblos, tenemos que remitirnos a los resultados futuros de Bastian y otros.

les de la historia nos encontramos ya con la religión sepulcral de los egipcios, que imponía a éstos tan grandes sacrificios para sus sepulcros. Ya al final de la Antigüedad vemos cómo la turbia vida contemplativa y el ascetismo pueden llevar al hombre a aborrecer el mundo en que vive.

Fue así como el cristianismo comenzó no sólo a penetrar en la cultura romana, sino a desplazarla y sustituirla. En el siglo IV la Iglesia supera la escisión arriana y desde Teodosio *imperium* y ortodoxia son términos sinónimos. Ahora, la unidad de la Iglesia no sólo está por encima de la unidad del Imperio, sino que la Iglesia desplaza casi totalmente a toda otra literatura; los círculos de ideas profanas quedan sepultados casi por completo en la ignorancia; el ascetismo tiñe exteriormente todas las manifestaciones de la vida; todo queda confinado en los conventos; el mundo culto antiguo, torturado también brutalmente por el estado, parece querer sobrevivir en el celibato. La Iglesia y los bárbaros son los únicos que llevan la voz cantante; los jerarcas son los personajes más poderosos de la época y el culto y las discusiones en torno al dogma la ocupación más importante, incluso entre el pueblo.

Sin embargo, la cultura tuvo en esta época la dicha indecible de que, por lo menos en el Occidente, el estado y la Iglesia no formaban (como ocurría en Bizancio, hasta cierto punto) una unidad abrumadora y de que más tarde los bárbaros instaurasen imperios seculares, que empezaron siendo en la mayoría de los casos imperios arrianos.

La fusión de Iglesia y de estado se realiza en el *Islam*, el cual domina, condiciona y tiñe sustancialmente toda la cultura. Su sistema de estado tiene un carácter uniforme e inevitablemente despótico: la plenitud de poder eclesiástico-secular teocrática, que el gran califato transfiere como algo evidente a todas las dinastías. En todas ellas se repite también la nota del imperio universal en pequeño, es decir, un imperio arábigo y despótico. Todo el poder procede de Dios, en el mismo sentido que para los judíos.

El Islam, religión tan tremendamente breve, más bien perjudicó que favoreció a la cultura, en lo fundamental, con su sequedad y su sencillez ajena a todo consuelo, y aún sigue siendo perjudicial hoy en este sentido, porque incapacita totalmente a los pueblos respectivos para abrazar otra cultura. Su sencillez facilitó mucho su difusión, pero iba unida a aquel carácter exageradamente unilateral que caracteriza al rígido monoteísmo;[11] el Corán era y es contrario a todo desarrollo político y jurídico; el derecho, bajo esta religión, conserva un carácter semiclerical.

Tal vez lo mejor que podría decirse de la influencia cultural del Corán es que no proscribe la actividad como tal, pues estimula la movilidad (por medio de viajes) —y en esto descansa la unidad de esta cultura desde el Ganges hasta el Senegal— y es incompatible con toda la necia y engañosa magia oriental.

Sin embargo, el Islam es más perjudicial para la cultura que la misma contemplación absorta y el ascetismo de los cristianos, como lo comprenderemos con la siguiente reflexión:

Aun prescindiendo de la carencia general de derechos del hombre ante el despotismo y su policía; de la falta de honor de cuantos se hallaban relacionados con el poder,[12] sin que esto se hallase compensado por la igualdad de todos y por la ausencia de una nobleza y un clero, bajo el Islam se desarrolla una soberbia diabólica frente a los habitantes no islámicos y a otros pueblos, con guerras religiosas incesantes; soberbia que levantaba una barrera ante la que seguía siendo la parte relativamente mayor del mundo y ante su comprensión.

Los únicos ideales de la vida son los dos polos: de un lado el príncipe, de otro lado el cínico y ascético derviche-sufí, a los que desde luego debe añadirse el vagabundo por el estilo de Abu Seid. Lo libre y lo individual

[11] "Pues toda cultura y toda ciencia, en el momento de su producción, es panteísta, no monoteísta", Lasaulx, p. 71.

[12] Cf. Prévost-Paradol, *France nouvelle*, p. 358.

puede ir a buscar refugio en su casi totalidad a la sátira, el vagabundaje y la "penitencia".

En cuanto a la cultura, sorprende el predominio de la lengua y de la gramática sobre el contenido, la filosofía sofística, en la que sólo es libre e importante el lado herético, luego una ciencia histórica deplorable, pues fuera del Islam todo es indiferente y dentro del Islam todo es materia de partido o de secta, y un estudio de la naturaleza bastante rudimentario en comparación con el empirismo sin trabas que reina. Las investigaciones y los descubrimientos son mucho menores de lo que habrían sido si hubiesen procedido libremente; falta el impulso general que lleva a escudriñar el mundo y sus leyes.

La poesía islámica se caracteriza sobre todo por el odio a lo épico, pues en ello podría sobrevivir el alma de los distintos pueblos. La figura de Ferdusi es la excepción que confirma la regla. Añádase la tendencia a lo didáctico, funesta para lo épico, la tendencia a no reconocer el valor del relato sino como envoltura de una idea general, como parábola. Lo demás va a refugiarse al cuento, rico en figuras, pero carente de plástica. No existe tampoco el drama. El fatalismo hace que sea imposible derivar el destino del cruzamiento de las pasiones y las pretensiones. Además, es posible que el despotismo de por sí fuese un obstáculo para la objetivación poética de nada. La comedia no podía surgir sencillamente porque no existía una sociabilidad mixta y porque las chanzas y las burlas, las parábolas, los charlatanes, etc., absorbían el espíritu humorístico.

En cuanto a las artes plásticas, sólo llega a desarrollarse la arquitectura, primero a través de los arquitectos persas y luego poniendo a contribución el estilo y los materiales bizantinos y todos los demás estilos y materiales anteriores. La escultura y la pintura apenas existían, pues no sólo se observaba al pie de la letra, sino que incluso se exageraba el precepto del Corán. Huelga decir hasta qué punto iba esto en detrimento del espíritu.

Junto a todo esto tenemos, ciertamente, el cuadro fácilmente desorientador de ciudades y países islámicos florecientes, poblados e industriosos, con príncipes poe-

tas, grandes de sentimientos nobles, etc., como ocurrió por ejemplo en España bajo los Omeyas y después de ellos.

Pero tampoco en estos casos se vencían aquellas trabas para remontarse a la *totalidad de lo espiritual*. Resultado de todo esto fue la incapacidad para transformarse, para desembocar en una cultura distinta, superior, a lo que hay que añadir la debilidad político-militar frente a los almorávides, los almohades y los cristianos.

Las religiones clásicas

La influencia que las religiones ejercen sobre las culturas depende mucho, naturalmente, de su grado de validez para la vida en general,[13] pero no sólo del grado de validez presente, sino también del pasado. Una religión deja en el espíritu de un pueblo, en un momento decisivo para su evolución espiritual, una huella que ya no desaparece jamás. Cuando más tarde se abren de par en par las puertas de la cultura libre, la inclinación, o por lo menos lo mejor de la inclinación por lo que antes se atesoraba, ya no vuelve. No vuelve a presentarse aquel momento en que podía haber florecido una determinada rama de la cultura en relación con la elevación de la vida nacional en todos los demás aspectos. Como ocurre con los grandes bosques, que sólo crecen una vez y cuando se talan no vuelven a brotar, los hombres y los pueblos sólo pueden poseer o adquirir ciertas cosas en su juventud o nunca.

Por lo demás cabría preguntarse, en lo que se refiere a la cultura general, si hay alguna razón para considerar apetecible su desarrollo incondicional a partir de una fase cualquiera o si no deberá entenderse más bien que aquellos aspectos de la cultura que una religión impide desarrollar están destinados a manifestarse en otros pueblos y culturas del porvenir como algo completamente nuevo, que nace por primera vez, con el sello de la ingenuidad.

[13] Cf. *supra*, p. 95.

Las menos entorpecedoras para la cultura fueron las dos religiones clásicas, como religiones que eran sin jerarquía, sin textos sagrados y sin una preocupación exagerada por el más allá.

El mundo *griego* de los dioses y los héroes era un reflejo ideal del mundo humano con modelos divinos y heroicos para cada elevada aspiración y para cada disfrute. Era una divinización de la cultura y no una petrificación de la misma el hecho de convertir el dios del fuego en el herrero versado en su oficio, la diosa del rayo y de la guerra en la protectora de toda la cultura, del arte y de los hombres de espíritu claro y sereno, y el dios de los rebaños en el señor de los caminos, de todos los mensajes y de todo el comercio. Los *romanos* llegaron hasta a divinizar todo lo terrenal, incluyendo la *pulchra Laverna*.*

Entre los antiguos la religión oponía muy poca resistencia al desarrollo ulterior del mundo de las ideas; allí donde la poesía soltaba al hombre como educadora podía hacerse cargo de él la filosofía y conducirlo al monoteísmo, al ateísmo o al panteísmo.

La religión todavía subsistente fue convirtiéndose inevitablemente en una simple fe de las masas, degenerando en mántica y goecia, y esta religión, a partir del siglo II, volvió a tender sus negras alas sobre la cultura decadente. La competencia posterior de esta religión con el cristianismo ascendente tenía que llevarla necesariamente a la derrota.

La religión y el arte

Veamos ahora por separado cómo condiciona la religión el *arte*.[14]

Las artes, cualquiera que haya sido su origen, tuvieron desde luego un periodo de juventud, el más importante y decisivo para ellas, puesto al servicio de la religión.

* La "hermosa Laverna", diosa tutelar de las ganancias, lícitas e ilícitas. [E.]

[14] Cf. *supra*, pp. 106 *ss.*

Antes pueden o deben haber existido reproducciones de lo real en formas plásticas o sobre una superficie coloreada, adornos de edificios, principios de poemas expositivos y de expresiones del alma en forma de cantos y tal vez también una danza de tipo artístico. Y aunque al lado de ellas existiese además un tipo cualquiera de religión, esto no quiere decir que aquellas cosas se hallasen ya a su servicio.

Sin embargo, fueron la religión y el culto y sólo ellos los que hicieron brotar en el alma aquellas solemnes vibraciones capaces de infundir la máxima capacidad a todas las manifestaciones de que hablamos; ellos fueron los que imbuyeron a las artes la conciencia de leyes superiores y obligaron a los artistas, que de otro modo no se habrían preocupado de esto, a tener un *estilo*; es decir, los que hicieron que se retuviese el nivel de perfección, una vez alcanzado, frente a los gustos populares que seguían persistiendo (y que tal vez habrían impuesto desde el primer momento, lo dulce, lo abigarrado, lo cruel, etcétera).

Esto condujo al mismo tiempo a la superación del miedo religioso; la representación plástica de los dioses sirvió de barrera contra las imágenes del terror, el himno purificó el alma.

Los déspotas procuraron luego utilizar también para sus fines el arte nacido al servicio de los sacerdotes.

Sin embargo, el arte con el tiempo no sólo se sostiene a una determinada altura, sino que se mantiene fijo por arriba; es decir, su desarrollo ulterior se paraliza momentáneamente mediante un estancamiento hierático y lo ya conseguido con un esfuerzo enorme se considera como sagrado, como nos lo enseñan, al comienzo y al final del mundo de la cultura antigua, Egipto y Bizancio.

Egipto se quedó estancado, no logró dar ningún paso hacia lo individual y fue incapaz de convertirse en nada nuevo. "Que sigan siendo como son o dejen de ser", podríamos decir de sus artistas.

Pero el mayor esclavizamiento de un arte en otro tiempo grande y que tal vez con un régimen de libertad hubiese sido capaz todavía de grandes cosas, lo encontra-

mos en Bizancio. Aquí casi se considera solamente como lícito lo sagrado y siempre a base de una selección y de una plástica patentadas, con medios fijamente establecidos; el arte es ahora más típico que nunca.

Otras veces el arte se ve violentamente confinado, como en el Islam, y hasta negado en absoluto como ocurre en el calvinismo y el puritanismo, donde la fobia de las imágenes en el culto se extiende inevitablemente a todas las manifestaciones de la vida.

Sin embargo, los griegos, aun manteniéndose fieles al estilo hierático, supieron romper aquellas barreras, y romperlas además al servicio del culto. Así surgió el grande y libre estilo de la época del máximo florecimiento, una rica historia de cambios artísticos y al mismo tiempo la trasplantación del arte al campo de lo profano y finalmente a la glorificación de lo momentáneo y lo individual.

Las artes y el culto

La emancipación de las distintas artes con respecto al culto debió de haber sido, en sus distintas fases, la siguiente:

Primero se desprende esencialmente la *poesía*, en la que se desarrolla el mundo neutral, heroico, lírico de lo bello; entre los hebreos y los griegos aparece además muy pronto una poesía didáctica. La poesía es el arte que antes puede prescindir de la religión y separarse de ella, pues se halla ya dotada desde hace mucho tiempo de los requisitos necesarios para su existencia, reteniendo tal vez con especial predilección los procedentes de sus tiempos primitivos, al lado de lo cual puede afirmarse además una poesía libre de contenido edificante, ya que el libre juego de la fantasía sobre lo sagrado no suscita reparo alguno. La epopeya popular sirve además de vehículo al mito, allí donde éste existe, pues el mito es inseparable de las leyendas populares. La necesidad de una poesía profana se acentúa tanto más cuanto que todas las noticias que aspiran a conservarse y trasmitirse tienden a revestir una forma poética.

Luego va separándose de la religión, allí donde ésta no se mantiene como dueña y señora por medio de un derecho sagrado, un campo tras otro del conocimiento, hasta que por último surge una *ciencia completamente* profana.

Sin embargo, la intuición nos dice que toda la poesía y todo el espíritu empezó hallándose siempre al servicio de lo sagrado y se desarrolló a través de los templos.

Pero las manifestaciones que estuvieron durante más tiempo y que en una parte importante de su creación están siempre al servicio de la religión, o por lo menos estrechamente vinculadas con ella (pues la cosa, como veremos, tiene dos aspectos), son las *artes plásticas.*

La religión brinda a la arquitectura su misión más alta y a la escultura y la pintura un círculo de ideas reconocido y comprensible en todas partes, una ocupación difundida homogéneamente a través de grandes países.

Y el valor de lo homogéneo en el arte es enorme para la formación de los estilos; lleva consigo la exigencia de que el artista se mantenga eternamente joven y enteramente nuevo en temas miles y miles de veces ya tratados y al mismo tiempo a tono con esos temas sagrados y monumentales, por donde se explica que las Vírgenes y los Descendimientos, tratados miles de veces, no sean lo más pesado, sino lejos de ello lo mejor de todo el periodo de florecimiento.

No hay ninguna tarea profana que pueda ofrecer semejante ventaja ni de lejos. Estas tareas cambian constantemente *eo ipso,* razón por la cual no pueden servir de base a la formación de un estilo; el arte profano actual vive en parte del hecho de que han existido y existen estilos religiosos; podemos afirmar que sin Giotto, Jan Steen sería otro artista y probablemente un artista de menos valía.

Finalmente, la religión brinda a la *música* un círculo incomparable de sentimientos; es cierto que las obras creadas por la música sobre esta base pueden luego sobrevivir por mucho tiempo a la misma religión que ha contribuido a determinarlas.

3. Estado y religión

Todavía en época tardía se reconoce que la religión es el "vínculo principal de la sociedad humana",[15] puesto que sólo ella vela con las debidas garantías por la conservación del estado moral que mantiene unida a la sociedad; y, siendo así, es indudable que la religión tuvo que contribuir poderosamente a las fundaciones de los estados —tras terribles crisis, probablemente—, influyendo desde entonces constantemente en toda la marcha de la vida de los estados.

Este entrelazamiento explica el origen de un derecho sagrado, estatuido por los sacerdotes, con el cual se tendía a dar al estado la mayor estabilidad posible; por este camino se defendían simultáneamente, en un principio, los intereses de gobernantes y sacerdotes.

El lado negativo de esto, aun suponiendo que este poder duplicado no incitase de por sí a un doble abuso, era el entorpecimiento de todo lo individual. Todo lo que significase ruptura con lo existente se consideraba como un sacrilegio, castigado con las más terribles penas y con torturas del mayor refinamiento; este sistema de estancamiento sagrado impedía todo desarrollo ulterior.

El lado positivo del asunto está en que en épocas en que se refrena lo individual el poder del estado y el poder sacerdotal pueden llegar a crear realmente cosas grandes, pueden alcanzarse grandes fines y acumularse mucho saber, bien que toda la nación puede encontrar en esto su expresión, su *pathos* y su orgullo frente a otros pueblos. Los pueblos con un derecho sagrado han existido realmente para algo y han dejado tras sí una huella poderosa; es de la mayor importancia estudiar por lo menos *uno* de estos pueblos, para ver cómo aquí aparece vinculada la individualidad de la persona aislada y sólo es individual la totalidad.

[15] *Religio præcipuum humanæ societatis vinculum*: Bacon, *Sermones fideles*. Acerca del nuevo sustitutivo del sentimiento del honor, cf. Prévost-Paradol, *France nouvelle*, páginas 357 *ss.*

El derecho sagrado forma parte, en el más alto de los sentidos, de los destinos de aquellos pueblos en que impera. Claro está que estos pueblos ya no vuelven a ser aptos nunca para la libertad; la servidumbre de las primeras generaciones sigue pesando en su sangre hasta nuestros días. Y ya antes tuvimos ocasión de ver por el ejemplo del antiguo Egipto cómo este estado de cosas entorpece el desarrollo de la cultura espiritual.

Los libros sagrados son extraordinariamente instructivos, aunque no por sí solos, sino puestos en relación con la contrapartida de lo que en tales pueblos se ve entorpecido y oprimido.

A esto hay que añadir que, a la corta o a la larga, el despotismo acaba siempre imponiéndose en tales pueblos, abusando por lo común de la religión como su sostén.

Estados templarios

Matices especiales de esto representan los estados templarios y oraculares del Asia Menor —incluyendo el *Ammonium* (oráculo de Amón)—. En estos estados la religión es, aunque sólo para un pequeño círculo, ciertamente, lo básico y lo imperante. Raras veces existen en ellos ciudadanos; en la mayoría de los casos funcionan a base de esclavos de los templos, procedentes unas veces de donaciones y otras veces de tribus puestas al servicio del dios como resultado de guerras sagradas o de otro modo.

También podemos mencionar aquí, como pequeños estados oraculares de tipo semejante, a Delfos y Dodona. La constitución de Delfos tenía como base el que de un cierto número de familias descendientes de Deucalión salían los cinco grandes sacerdotes gobernantes, elegidos por la suerte, existiendo, además, como autoridad suprema, el consejo de los anfictiones.[16]

Citaremos solamente el interesante informe de Dióforo acerca de la secularización de este tipo de estado

[16] Cf. Pauly, *Realencyclopädie*, t. II, pp. 903 *ss.*

sacerdotal en Meroe de Ergamenes.[17] Finalmente, señalaremos la teocracia de Dacia y Geta, que floreció alrededor del año 100 a. c., al frente de la cual se hallaba, además del rey, un dios (es decir, un hombre en función de dios).[18]

La teocracia judía y la brahmánica

Sin embargo, las mayores teocracias, las más importantes históricamente y las más fuertes, no las encontramos en las religiones politeístas, sino en aquellas que —tal vez por una sacudida violenta— se sustraen al politeísmo y son fundadas, reveladas y creadas por una reacción.

Así vemos cómo los *judíos* tienden constantemente, a través de todos los cambios de su historia, al retorno a la teocracia, como lo revela con la mayor claridad su posterior restauración en torno al templo. A lo que aspiran no es tanto a la hegemonía mundial de su nación como a la de su religión; todos los pueblos vendrán y adorarán a Jehová. Es cierto que también la teocracia judía se trueca, con David y Salomón, en despotismo secular; pero los judíos se esfuerzan en eliminar periódicamente de la esencia de su religión todo lo que intentan imbuir en ella el estado y la cultura secular.

La transformación del politeísmo ario en panteísmo hizo nacer la religión *brahmánica*, y la religión *zenda* nace por análoga transformación en un dualismo sin igual. Además, esta transformación tuvo que ser necesariamente un cambio súbito y repentino por obra, de un gran (muy grande) individuo, razón por la cual no puede dudarse de la personalidad de un Zoroastro.

Este nuevo régimen se concebía como un régimen teocrático en el más fuerte de los sentidos; todo el mundo visible e invisible, incluyendo la historia pasada (nombrada Shah) se atribuye a los dos principios y a sus correspondientes series derivadas (apenas individualiza-

[17] Diódoro, III, 6.
[18] Estrabón, VII, 3, 5.

das ya). Y se hace, además, en un sentido predominantemente pesimista, de tal modo que el regente, que empieza siendo un amado de dios, acaba como un personaje maligno entre las garras de Ahrimán.

Pero precisamente aquí es donde puede observarse, a su vez, la facilidad con que se invierte la relación condicional entre la religión y el estado: todo esto no impide a la monarquía persa de hecho (por lo menos a la monarquía aqueménida) hacer valer en su beneficio la representación de Ormuz sobre la tierra y creerse bajo su especial y permanente dirección, sin perjuicio de actuar como un repugnante despotismo oriental. Más aún, esta quimera sirve precisamente para que el déspota se crea autorizado a todo y para aplicar los tormentos más infames a sus enemigos. Los magos —cuyo poder en la vida es incomparablemente menor que el de los brahmanes— no actúan como guías ni para precaver, sino que velan solamente por éstas o las otras supersticiones de la corte. En conjunto, es posible decir que aquí el estado y la religión aparecen unidos para la gran fatalidad de ambos.

No se ve, en términos generales, que la moral era la que menos beneficiada tenía que salir de este dualismo. Ya *a priori* se la parece concebir como una moral no libre, pues Ahrimán aturde el espíritu de los buenos hasta que empiezan a obrar mal. Y a esto hay que añadir asimismo la existencia de un más allá en que se castiga el mal y se recompensa el bien.

Pero esta religión era tan poderosa que infundía a los persas un odio orgulloso contra toda idolatría. Se hallaba fuertemente enlazada con el *pathos* nacional y era, por tanto, lo suficientemente vigorosa para poder tener un renacimiento; tras los macedonios y los partos vienen los Sasánidas, que utilizan aquel *pathos* para hacer su gran negocio político y que aparentemente restauran en su pureza la antigua doctrina. Es cierto que entonces el dualismo no logra hacer frente al Islam. Si representaba una violenta simplificación, era lógico que sucumbiese ante otra todavía más violenta que él; una abstracción cedía su puesto a otra todavía más simple.

Restauraciones religiosas

En relación con el renacimiento de la religión de los zendas en el periodo de los Sasánidas queremos referirnos brevemente y de pasada a esta clase de restauraciones. Prescindiremos completamente de las restauraciones que siguen a las simples guerras civiles, así como también de la restauración de Mesenia en la época de Epaminondas y de las restauraciones de 1815, en las que es el estado el que arrastra consigo a la religión y, finalmente, de otras restauraciones no operadas aún: la de los judíos, que después de la pérdida temporal de su templo han puesto su nostalgia en un tercer templo, y la de los griegos con respecto a su Santa Sofía. Las restauraciones a que aquí nos referimos representan casi siempre el establecimiento de un pueblo o de un estado antiguo por medio de la religión o con ayuda de ella. Como ejemplos principales de esto tenemos, además del de los Sasánidas a que hemos aludido, el de los judíos bajo Ciro y Darío, el imperio de Carlomagno, del que la concepción religiosa esperaba un régimen como el de Constantino y Teodosio, y la instauración del reino de Jerusalén por la primera Cruzada. La grandeza de estas restauraciones no reside precisamente en su resultado, que es en la mayoría de los casos menor de lo que la ilusión óptica inicial hacía esperar, sino en el esfuerzo realizado para lograrlas, en la fuerza que supone implantar un ideal apetecido, que no es precisamente la reproducción de un pasado real, sino su imagen transfigurada en la memoria de los hombres. Luego, en la realidad, esta imagen se plasma de modo muy distinto, puesto que todo lo demás ha cambiado, y lo que queda en pie es una religión antigua, tal vez agudizada.

El islamismo

Ahora hemos de volver de nuevo[19] sobre el *Islam*, que mataba el sentimiento patriótico y plasmaba sobre la religión una mísera forma de estado y de derecho sobre

[19] Cf. *supra*, pp. 148 *ss.*

la que sus pueblos no eran capaces de remontarse. El estado carece aquí de todo interés como imagen política; el despotismo carente de toda garantía hacia arriba y hacia abajo se comprende casi por sí mismo en el califato y también, por una operación falta de toda lógica, en las formas derivadas de él. En cambio, es altamente interesante saber *cómo* sucedió esto y cómo tenía necesariamente que suceder; el hecho de que esto estuviese condicionado por el mismo Islam y por la dominación sobre los infieles explica la gran analogía de todos los estados islámicos desde el Tajo hasta el Ganges, aunque en unos sitios fuesen gobernados con más constancia o con más talento que en otros; sólo entre la nobleza selyúcida se entrevé una especie de división del poder.

Parece que entre los musulmanes la creencia en el más allá no tenía, casi desde el principio, gran campo de acción. Las excomuniones a la manera occidental carecían de fuerza, los déspotas no tenían por qué amedrentarse ante ningún temor de carácter moral y les era fácil sostenerse dentro de la ortodoxia o de la secta imperante.[20] De vez en cuando nos encontramos con una gran ternura hacia los déspotas justicieros, pero éstos sólo pueden influir algo en la órbita que cae bajo su inmediata acción personal. Habría que preguntarse, en realidad, hasta qué punto el Islam (de manera semejante al parsismo y al bizantinismo) representa un tipo de estado. Su orgullo consiste en ser precisamente el Islam, y contra esta religión, la más simple de todas, nada puede ni siquiera su propia gente: al malo no se le pueden negar los sacramentos; su fatalismo le permite salvar muchos obstáculos; todo el mundo se halla habituado a la violencia y a la corrupción. Quien no pueda o no quiera exterminar a los musulmanes, lo mejor que hace es dejarlos en paz; se les podrán arrebatar quizás sus territorios exhaustos, desiertos y pelados; pero es imposible obligarlos por la violencia a que obedezcan verdaderamente a un

[20] Lo único que puede sucederle es que un exaltado agrupe bajo cualquier bandera a gentes llamadas fanáticas —recuérdense los uahabitas— en cuyo turbio caos de espíritu ya no es posible orientarse.

estado no coránico. Su sobriedad les procura un alto grado de independencia individual, su régimen de esclavitud y su dominación sobre los infieles mantiene en pie el desprecio al trabajo, necesario para el *pathos*, siempre y cuando que no se trate de la agricultura.

El estado *otomano* revela una peculiar estabilidad, explicable tal vez por el hecho de que no quedaban ya fuerzas para la usurpación. Pero los musulmanes parecen considerar incondicionalmente dañina toda aproximación a la cultura occidental, empezando por los empréstitos y la deuda exterior.

La antigüedad clásica

El mundo *griego* y *romano*, en la época de su pleno desarrollo, representa la completa antítesis del sistema de religión y de estado del Oriente. Aquí la religión se halla esencialmente condicionada por el estado y por la cultura; las religiones griegas y romanas son religiones estatales y culturales, y sus dioses, dioses de estado y de cultura, y no se convierte al estado en un dios, razón por la cual ni en Grecia ni en Roma existen jerarquías.

Por tanto, después de una religión condicionada por el estado, a propósito de lo cual habremos de volver más tarde sobre la antigüedad clásica, la situación cambió radicalmente con el imperio cristiano, y podríamos decir que este cambio es el mayor que se ha producido jamás. Ya veíamos más arriba (pp. 152-153) hasta qué punto en la época siguiente de los emperadores cristianos y en la época bizantina la *cultura* se hallaba condicionada por la religión; pronto lo estuvo también, casi en la misma medida, el estado, y desde entonces, hasta llegar a los tiempos modernos, nos encontramos con la ingerencia de lo metafísico en el campo de la política, en las guerras, etcétera, ingerencia que se destaca de algún modo y en algún punto; donde no actúa como causa fundamental contribuye, por lo menos, a la decisión o se desliza *a posteriori* (como ocurre, por ejemplo, en la gran guerra actual).

El *bizantinismo* se desarrolla análogamente al Islam y en frecuente relación de interdependencia con él. Pero aquí es la doctrina del más allá, en que se hace fuerte hincapié, la que sirve de base a todo el poder y al modo de actuar de la jerarquía. Esta doctrina había sido profesada ya por el paganismo de los últimos tiempos, pero entre los bizantinos apareció *in concreto*, además, la excomunión eclesiástica, cuya fuerza se extendía más allá de la muerte. Estamos ante un resto extraordinariamente mezclado y despoblado del Imperio romano, con una capital inexpugnable y una gran acumulación de medios y capacidades político-militares, que se halla en condiciones de amalgamar una gran inmigración eslava y de reconquistar fragmentariamente todo lo perdido. Pero los términos de la condicionalidad cambian: hasta el conflicto de los iconoclastas impera en lo sustancial la Iglesia, la cual sólo reconoce y enjuicia al Imperio según su sumisión a sus fines; los autores, por su parte, enjuician a los emperadores ateniéndose exclusivamente a la medida en que estimulan a la Iglesia ortodoxa.[21] Hasta el mismo Justiniano tiene que imponerse sustancialmente como representante de la ortodoxia, como su espada y su propagador.[22] A base de esto, la Iglesia garantiza al imperio la obediencia de los pueblos y la dicha sobre la tierra. Desde Constantino, todos los emperadores se ven obligados a cooperar en la teología.

Este estado de cosas se mantiene hasta que, por fin, León Isáurico se encarga de teologizar por su cuenta. Tal vez ya en él y, desde luego en Coprónimos y sus sucesores, se abre paso la idea política oculta de empuñar de nuevo el timón y ganar terreno frente al clero y los monjes. En conjunto, el Imperio vuelve a ser la parte determinante, y lo es claramente en la época de los Macedonios y los Comnenos. La gran fuerza espiritual de propulsión de la Iglesia declina, como lo revela la extin-

[21] Pero esto ocurre realmente mucho más tarde.
[22] Cf. Gibbon, cap. 20.

ción de todas las herejías importantes; Imperio, estado y ortodoxia se consideran desde entonces como conceptos lógicamente idénticos; la ortodoxia, lejos de ser peligrosa ya para el Imperio, se convierte más bien en el alma que sirve de apoyo a éste. Y la religión le sirve bajo la forma de un *pathos* nacional, casi todavía más contra los francos que contra los mahometanos.

Y entonces comienza la curiosa fase final de la religión: primero (1261) ayuda todavía al estado a instaurarse. Luego (1453), convertida en causa nacional, empieza a sustituir al estado desaparecido y a laborar constantemente por su restauración. El hecho de que realmente pudiese seguir viviendo sin estado entre los turcos puede servir de prueba tanto de su vitalidad como de su total liquidación.

La Iglesia y la cultura occidental

En los estados *germánicos* de la emigración de los pueblos nos encontramos en primer lugar con el notable intento, por parte de la religión, de abrirse paso mediante el arrianismo sin la dominación conjunta de una jerarquía.

Pero este intento fracasa a lo largo del tiempo en todas partes; la Iglesia *ortodoxa* se impone y logra para sí una posición política de mando, razón por la cual en lo sucesivo ya no necesitaremos distinguir entre la Iglesia y su estructura jerárquica; trátase únicamente de saber *cuál* es esta Iglesia en cada momento.

Es cierto que en el Occidente se evita felizmente la identificación de la religión con el estado; se crea una gran corporación poseedora y extraordinariamente peculiar, que participa del poder supremo del estado y de la vida jurídica y se halla dotada de soberanía en algunos aspectos.

A veces la Iglesia cae en un estado de decadencia consistente siempre en que gana terreno en ella la codicia terrenal y en que prevalece la tendencia a explotarla, en parte, para este fin. Pero en estos momentos suelen acudir en su ayuda, o por lo menos en la de su institución

central, el papado, ciertos poderes seculares que la salvan temporalmente y la corrigen en el terreno moral: Carlomagno, Otón el Grande, Enrique III. Al intervenir, estos poderes lo hacen con la mira de utilizarla luego como "instrumento de dominio" (a través de todo el Occidente).

El resultado obtenido es siempre contrario a este designio. El imperio de Carlomagno se desintegra y la Iglesia sale de esta prueba más poderosa que antes; después que Enrique III la saca de la más profunda miseria se levanta desafiante frente a su sucesor y todos los demás poderes seculares. El estado feudal sólo tiene una existencia fragmentaria. En cambio, ella, la Iglesia, además de representar un fragmento de ese estado en lo que se refiere a los bienes y los derechos, representa una fuerza superior a las monarquías, pues es al mismo tiempo la parte y el todo.

La Iglesia se levanta con su unidad y su espíritu frente a la multiplicidad y a la endeble organización de los estados. Bajo Gregorio VII se dispone a absorberlos, y aunque bajo Urbano II cede un poco en esta pretensión, toma el mando del Occidente frente al Oriente.

Pero a partir del siglo XII empieza a sentir las consecuencias de haberse convertido en un enorme "reino de este mundo" que empieza a sobrepujar sus fuerzas espirituales y eclesiátsicas. Ante ella surgen no sólo la doctrina valdense de la iglesia primitiva, sino también un panteísmo y (en Amalrico de Bena y los albigenses) un dualismo enlazado con la teoría de la metempsicosis.

Al llegar a este punto la Iglesia obliga al estado a prestarle como algo evidente el "brazo secular". Tan pronto como dispone de él, el trecho entre la máxima de "lo uno es necesario" y la de "sólo es lícito lo uno" era bien corto. Inocencio III sale vencedor con las promesas y las amenazas de sus instrucciones.

Desde entonces la Iglesia se enfrenta como la reacción triunfante y despiadada, como una policía, al verdadero espíritu de la época; se halla habituada a aplicar los recursos más extremos y fortalece de nuevo artificialmente la Edad Media.

Al mismo tiempo, se halla entrelazada por mil vínculos con el mundo a través de sus posiciones de riqueza y de poder, se ve obligada a ceder a la nobleza de diversos países sus puestos magníficamente dotados, la orden de los benedictinos se convierte en una orden de terratenientes y abajo impera la caza general por los beneficios y los manejos de la gente en torno al derecho canónico y a la escolástica; hidalgos, abogados y sofistas son los personajes principales; asistimos a la explotación general y al mayor ejemplo de avasallamiento de una religión por sus instituciones y sus representantes.

El velar por la continuidad de la ortodoxia corre exclusivamente a cargo de la policía, pues, en el fondo, a los poderosos les tiene sin cuidado, y aunque las instituciones sigan existiendo exteriormente, le cabe a uno la duda de si realmente representan una religión. A esto hay que añadir la relación especial existente entre el estado eclesiástico y la política italiana. La verdadera piedad de la época ha ido a refugiarse a las órdenes más severas, a los místicos y a algunos predicadores.

Fue por entonces cuando debió de producirse en la Iglesia la actitud del conservadurismo absoluto, pues no podía apetecer ya ninguna clase de cambios y todo movimiento tenía que serle sospechoso y redundar en detrimento de aquel complicado régimen de riqueza y de poder.

La Iglesia combate sobre todo el estado centralizado y fuerte que empieza a surgir (en el sur de Italia y en Francia, bajo Felipe el Hermoso) y rechaza —aunque con excepciones—, por lo menos, las confiscaciones en gran escala. Se aferra ardientemente al pasado en lo tocante a la riqueza y al poder y también en lo referente a la intangibilidad de la doctrina, aunque reforzando siempre la teoría de sus facultades de poder y aceptando codiciosamente las nuevas adquisiciones, hasta llegar a poseer la tercera parte de todo lo existente.[23] En rigor,

[23] Seyssel (*Histoire du roi Louis XII*) reconoce que el clero posee la tercera parte "de las rentas de este reino" (Francia) y aun más.

todo esto no lo poseía la Iglesia para sí y sus fines eclesiásticos más que en una pequeña parte; las más de sus riquezas iban a parar a manos de los poderosos que se habían ido infiltrando en ella.

La contradicción entre la Iglesia y la *religión* a la que debía responder venía existiendo, pues, de largo tiempo atrás. Por fin, la Iglesia aparece también en evidente *contradicción* con los *conceptos del estado* y las *fuerzas de la cultura*, entre los cuales se mueve. De aquí los acuerdos a que llega de vez en cuando con el estado y que representan de hecho otras tantas cesiones parciales, como, por ejemplo, el concordato de Francisco I.* Hasta que la Reforma cierra el camino a estos acuerdos con diversos estados.

Reforma y Contrarreforma

Desde la Reforma, la Iglesia vuelve a ser, en un aspecto, seriamente dogmática; pero la Iglesia de la Contrarreforma conservará el carácter reaccionario más claramente todavía que la Iglesia de Inocencio III. Del carácter anterior del catolicismo —prescindiendo de excepciones como la demagogia de la Liga— forma parte la alianza del trono y el altar; ambos reconocen la complicidad de su mutuo conservadurismo frente al espíritu de los pueblos modernos. Aunque la Iglesia aborrece en general todo estado, siente preferencia por aquellos que son los más propicios y los más capaces para sus fines de persecución. Y sabe acomodarse al estado moderno lo mismo que en otro tiempo se acomodaba al estado feudal.

En cambio, repugna directamente el *espíritu político moderno de los pueblos* y nunca se aviene a él,[24] aunque

* Francisco I de Francia (1515-47) selló con León X, en 1516, un concordato por el que se confería al rey la facultad de nombrar a los obispos y abades. [E.]

[24] Es lo que en Francia se llama "el antagonismo entre la Iglesia católica y la Revolución francesa". Piénsese también en el *Syllabus* [lista de "errores" de los tiempos modernos incompatibles con el dogma católico, redactada en 1864 por orden de Pío IX. (E.)]

tolera[25] que algunos de sus puestos avanzados (eclesiásticos y legos, ignorantes de la herejía que cometen al obrar así) se pongan en contacto con él y aboguen por diversas prácticas fronterizas tolerantes.

La Iglesia niega la soberanía del pueblo y sostiene el derecho divino de los gobiernos,[26] partiendo para ello de la corrupción humana y de la misión de salvar el alma a toda costa;[27] su creación esencial es la idea moderna de la legitimidad.

La Iglesia se acoplaba en la Edad Media a la idea de los tres estamentos, uno de los cuales representaba ella. En cambio, aborrece la moderna representación constitucional, al igual que la democracia. En su fuero interno es siempre aristocrática y acaba siendo siempre monárquica.

Sólo ejerce la tolerancia allí donde no tiene otro remedio y en la medida en que se ve obligada a ejercerla. Y persigue a sangre y fuego todo movimiento espiritual en que vea un peligro para ella.

El protestantismo

Las Iglesias protestantes de Alemania y de Suiza, al igual que las de Suecia y Dinamarca, fueron desde sus mismos orígenes Iglesias de estado, pues las instauraron desde el primer momento los gobiernos. El calvinismo, que empezó siendo la Iglesia de aquellos pueblos occidentales que tenían gobiernos católicos y perseguidores, fue organizada más tarde, lo mismo en Holanda que en Inglaterra, como Iglesia de estado, aunque en Inglaterra era, además, un estamento especial con su riqueza propia y su representación en la cámara alta; aquí el calvinismo lleva todavía en su seno un fragmento de régimen feudal.

En los países católicos y protestantes las escuelas se

[25] Es decir, lo permitió hasta 1870; qué sucederá más adelante es lo que tenemos que ver.

[26] Cf. Bossuet, *La politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*.

[27] Sobre la motivación de las persecuciones, cf. *supra*, pp. 89 *ss*.

hallan condicionadas unas veces principalmente por el estado y otras veces por la Iglesia principalmente.

Separación de la Iglesia y el estado

Después de una vinculación tan estrecha y de un régimen tan múltiple de interdependencia entre la religión y el estado, el problema de nuestro tiempo es la separación del estado y la Iglesia. Es una consecuencia lógica de la tolerancia, es decir, de la inevitable indiferencia de hecho del estado, unida a la doctrina cada vez más fuerte de la igualdad de derechos de todos. Tan pronto como el estado permite que la gente se exprese libremente, la cosa aparece como la evidencia misma, pues una de las convicciones más firmes de nuestra época es, precisamente, la de que las diferencias de religión no pueden justificar ya ninguna diferencia en cuanto a los derechos civiles. Además, estos derechos civiles se extienden considerablemente, abarcando la capacidad general para desempeñar cargos públicos y el derecho a eximirse de impuestos destinados a sostener instituciones en las que no se toma parte.

Al mismo tiempo, el concepto del estado sufre nuevos cambios, tanto desde arriba, por parte de los gobernantes, como desde abajo, en lo tocante a la población, cambios que ya no le permiten seguir uniendo sus destinos a los de la Iglesia, razón por la cual el concepto de la religión se ve obligado a cambiar también para ponerse a tono con el nuevo concepto del estado, pues la religión ya no tiene fuerza para obligar a aquél a seguir siendo el mismo de antes.

En efecto, el estado se convierte, en primer lugar, por arriba —especialmente en Alemania y Suiza—[28] en un estado paritario, puesto que desde comienzos de este siglo, y como consecuencia de mezclas, cesiones, tratados de paz, etc., engloba a "ciudadanos" de diversas confesiones, no pocas veces en grandes cantidades, teniendo

[28] Otros países tienen que reconocer, por lo menos, la igualdad de derechos de sus religiones minoritarias.

que garantizar a su población derechos iguales. Además, asume dos o más religiones e Iglesias de estado, sostiene a sus sacerdotes —a lo que se ha obligado por haber devorado los bienes que anteriormente poseían esas Iglesias— y confía en salir adelante por este camino, como saldría, en efecto, si en el seno de las diferentes comunidades religiosas no existiese una gran desgarradura entre la ortodoxia y el "racionalismo", que hace tan infinitamente difícil el mantenimiento del régimen paritario. Y no sale de estas dificultades estableciendo un sistema de protección para las "mayorías", pues éstas ni son decisivas ni es fácil tampoco definirlas en el terreno de la realidad.

En segundo lugar, por lo que se refiere a la población, la religión va cediendo el puesto a la cultura (en el más amplio sentido de la palabra) cuando se trata de saber quién ha de condicionar el estado. Es la cultura la que hoy traza al estado, en general, su programa.

Con el tiempo, las Iglesias abandonan sus relaciones con el estado tan de buen grado como éste sus relaciones con ellas. Y si ahora guardan mucha semejanza con el barco que en un tiempo andaba sobre las olas, pero que se ha acostumbrado al puerto, aprenderán de nuevo a navegar cuando vuelvan a verse en el mar; en Estados Unidos hasta el catolicismo ha aprendido ya. Y entonces volverán a ser elementos y documentos de libertad.

4. Estado y cultura

El estado es, en sus fases primitivas, sobre todo cuando se halla vinculado con la religión, la parte condicionante frente a la cultura. En el nacimiento del estado cooperaron factores momentáneos muy distintos, algunos de ellos muy violentos; nada más falso, por tanto, que presentar el estado como obra o producto de la cultura del pueblo respectivo en aquellos tiempos. Por eso aquellos estados primitivos de cosas han sido objeto de con-

sideración al examinar la primera de estas condicionalidades.[29]

Los primeros estados que corresponde examinar aquí, a nuestro juicio, son las ciudades *fenicias*. Su forma moderadamente monárquica o republicana, aristocrática o plutocrática, la existencia y actuación de antiguos linajes hereditarios y capaces de gobernar al lado de los reyes, denotan ya que estos estados surgieron presididos por una intención cultural. Su nacimiento fue en parte sereno y sistemático; nacen libres de todo derecho sagrado[30] y libres también del régimen de las castas.

Su comprensión del mundo y su reflexión acerca de sí mismos las acredita el hecho de fundar colonias. En la misma metrópoli, unas ciudades son colonias de las otras; Trípoli, por ejemplo, es una colonia fundada en partes iguales por Sidón, Tiro y Aradus; pero lo que más interesa destacar es que estas ciudades, las primeras *poleis* auténticas, son las que fundan las primeras colonias ultramarinas.

Como aquí cultura es sinónima de negocio, se hace necesario dar preferencia artificialmente a determinados intereses mediante el apaciguamiento, la compra y la ocupación de la masa; de aquí el desplazamiento periódico de la misma a las colonias, fenómeno completamente distinto al del traslado forzoso de poblaciones, único que conoce el despotismo.

Estas ciudades tienen sus peligros en los soldados mercenarios (ya la ciudad de Tiro los conocía) y en los

[29] Cf. *supra*, pp. 130 *ss*. Hay que pasar por alto aquí la negación de la cultura o el hecho de impedir ésta, como cuando, por ejemplo, los nómadas impiden al pueblo dominante el ejercicio de la agricultura y sólo le permiten cultivar la tierra por medio de esclavos.

[30] Una excepción algo oscura nos la ofrece tal vez Tiro, donde la dinastía hirámica fue derrocada hacia 950 por el sacerdote de Astarté, Ithobal; pero, en su propia casa, su biznieto Pigmalión asesina al nieto, a su tío, el sacerdote de Melcart Sijarbaal, y recibe del pueblo la corona, pues éste no quiere que el sacerdote comparta el poder. Esto significa, posiblemente, el fracaso de un régimen sacerdotal al que tal vez se aspiraba desde el primer momento.

condotieros, y también en los enemigos de fuera; se someten fácilmente (en la generalidad de los casos) a la dominación extranjera, sobre todo cuando ésta no les impide afirmar íntegramente su cultura, que es lo que fundamentalmente les interesa. En ninguna de estas ciudades parece haberse llegado a un régimen de tiranía y todas ellas se sostuvieron durante un tiempo relativamente largo.

Con una carencia absoluta de escrúpulos en cuanto a los medios se revela también, en estas ciudades, un elevado patriotismo; con una gran tendencia a los placeres, se manifiesta, sin embargo, poco reblandecimiento. Sus méritos en cuanto a la difusión de la cultura son enormes; sus banderas ondearon desde Ofir hasta Cornwall, y aunque eliminasen de su camino a los demás y explotasen a veces el robo de hombres como una industria, estas ciudades dieron al mundo el primer ejemplo de una movilidad y de una actividad libres e incondicionadas. Estos fines son los únicos que parecen determinar, en este caso, la existencia del estado.

Grecia. Atenas

Pasemos ahora a hablar de las *poleis* de los *griegos*. Ya hemos visto (pp. 134 *ss.*) hasta qué punto el estado imperaba aquí sobre la cultura. Ahora hemos de poner de relieve que en las colonias la cultura (el comercio, la industria, la libre filosofía, etc.) fue, desde el primer momento, el factor dominante; más aún, que estas colonias se crearon en parte para esto, sustrayéndose al severo derecho constitucional vigente en la metrópoli. Además, debe tenerse en cuenta el desarrollo de la democracia como avasallamiento del estado por la cultura, que en este caso significa tanto como razonamiento. No tiene gran importancia el saber si este fenómeno se produce cuando la cultura se sustrae a las capas sociales o a las castas que hasta entonces eran sus mantenedoras, para convertirse en bien común al desarrollarse la democracia, o al contrario.

En todo caso, aquella época fue seguida de otra en

que lo interesante de *Atenas*, por lo menos para los hombres de hoy, no es tanto el sistema de su estado como su condición de centro de cultura. Detengámonos, pues, a examinar más en detalle lo referente a esta ciudad.

Pensemos en el valor de la situación que ocupaba dentro de un archipiélago como aquél; en la mezcla tan feliz de población que albergaba, conseguida sin violencia alguna,[31] y cuyos nuevos elementos, al incorporarse a ella, traían en primer término nuevas sugestiones; en las grandes dotes y en la variedad de aspectos de la población jónica, en lo que significaba la dominación retardataria de los eupátridas.* en la ruptura con éstos y en el nacimiento de una ciudadanía basada en la igualdad de derechos y en la que sólo se era ciudadano. Al lado del concepto más vehemente de la ciudadanía se desencadena al mismo tiempo lo individual, contra lo que se lucha con recursos ingenuos como el del ostracismo, etc., y con procesos contra los generales y procesos financieros. Se desarrolla aquella vida indescriptible del siglo V: los individuos sólo pueden mantenerse en las alturas realizando (como Pericles) una obra gigantesca al servicio de la ciudad o cometiendo (como Alcibíades) infamias gigantescas. Este dinamismo empuja a Atenas a una lucha espantosa por su existencia, en la que sucumbe. Pero sobrevive como potencia espiritual, como hogar del que se alza aquella llama que es ya independiente de las *poleis* y que, entre tanto, se ha convertido en una poderosa necesidad de los helenos; de pronto, el espíritu toma un carácter cosmopolita. Es especialmente instructivo el observar cómo la heroica época de Salamina sigue influyendo sobre la época demosteniana, que representa la voluntad sin la realización, para llegar al desarrollo y el desgaste de la democracia, a la Atenas

[31] Por eso en la leyenda Atenas aparece como un asilo libre.

* "Descendientes de padres nobles", la nobleza territorial de nacimiento, que imperó en Ática antes de Solón, de 750 a 594-3, y que tenía sujetas a esclavitud por deudas a todas las demás clases sociales. [E.]

de los tiempos posteriores, que disfrutaba y era disfrutada.

Es inmenso el conocimiento histórico que irradia de esta ciudad. Nadie puede prescindir de ella en sus estudios; todos pueden sacar algo de este centro. La filosofía griega, nacida en diferentes estirpes, desemboca toda ella en Atenas; Homero recibe en Atenas su forma actual; el drama griego, que representa la más alta objetivación de lo espiritual en una forma susceptible para los sentidos y al mismo tiempo dinámica, es obra casi exclusiva de Atenas; el aticismo se convierte en el estilo de *todos* los griegos posteriores; el formidable prejuicio de toda la antigüedad posterior (incluyendo la romana) a favor de la lengua griega, considerada como el órgano más rico y más flexible de todo lo espiritual, pesa también esencialmente sobre los hombros de Atenas. Finalmente, el arte griego, más independiente tal vez de Atenas que cualquier otra manifestación de esencia griega, debe, sin embargo, lo más grande a Fidias y a otros y encontró en Atenas su centro más importante de intercambio.

Hay que destacar aquí la importancia que tiene siempre un centro de intercambio *espiritual* reconocido, siempre y cuando que se trate de un centro *libre*. Cuando Timur arrastra a Samarcanda a todos los artistas, artesanos y sabios sacados de los territorios devastados y de los pueblos destruidos por él, estos elementos no podían hacer allí mucho más que morir. Tampoco esas concentraciones artificiales de las capacidades en las capitales modernas alcanzan ni de lejos el movimiento espiritual que existía en Atenas. Los que se destacan vienen a la capital cuando ya son famosos y algunos no vuelven a hacer grandes cosas o no hacen, por lo menos, sus cosas mejores, razón por la cual no se perdería nada devolviéndolos de nuevo a su procedencia, a las provincias. El intercambio es muy reducido y es incluso perseguido, bajo la égida de la propiedad intelectual, estatuída financieramente en las leyes modernas; sólo los tiempos verdaderamente vigorosos dan y reciben entre sí sin perder una palabra; hoy día es

necesario ser muy rico para dejar que le arrebaten a uno algo sin protesta, sin "reclamar" para uno sus ideas, sin la obsesión de la prioridad. A esto hay que añadir la peste espiritual de los tiempos modernos: la originalidad, que responde por parte de quien recibe a esa necesidad de emoción del hombre fatigado. En cambio, en la antigüedad, cuando se encontraba bajo la acción saludable de un centro libre de intercambio la expresión más verdadera, más sencilla y más bella de algo, se formaba el consenso de todos en torno a ella y se la perpetuaba como lo más lógico del mundo. El ejemplo más patente de esto lo tenemos en el arte, que (ya en la época del florecimiento) repetía los tipos mejores de la escultura, la pintura al fresco y probablemente de todas las demás ramas del arte cuyos monumentos no han llegado a nosotros. La originalidad hay que *tenerla*, no "luchar por ella".

Volviendo al tema de los centros libres del intercambio espiritual, debemos decir que no todo pueblo, ni mucho menos, goza de esta gran ventaja. Puede ocurrir que el estado, la sociedad y la religión revistan formas rígidas, inflexibles, antes de que el espíritu, al desencadenarse individualmente, sea capaz de formar esos centros de intercambio. El poder político hace cuanto puede por falsear la situación. Las modernas concentraciones de grandes ciudades, apoyadas por las grandes tareas oficiales asignadas a la ciencia y al arte, sólo estimulan determinadas ramas y especialidades, pero no alientan ya el espíritu de conjunto, al que sólo espolea la libertad. Además, por muy a gusto que el hombre se sienta allí y por mucho que desee estar aprendiendo eternamente, tiene que sentir un impulso más fuerte que le empuje a marcharse de allí para manifestar en el mundo la capacidad adquirida; en vez de esto, la gente se aferra a las capitales y se avergüenza de vivir en las provincias, cuya vida se empobrece porque quienes pueden marcharse las abandonan y los que se quedan lo hacen descontentos. Los deplorables intereses sociales de rango echan a perder constantemente lo mejor. También en la antigüedad había

gentes que se aferraban a Atenas, pero no como funcionarios, al amparo de sus sueldos y pensiones.

Los intentos de crear centros de análoga naturaleza en la Edad Media tenían todos un carácter falto de libertad y no iban dirigidos a la totalidad del espíritu; fueron, sin embargo, relativamente poderosos y notables. Uno de estos centros de intercambio era la casta peregrina de los caballeros, con sus usos sociales y su poesía; sus obras llegaron a presentar cierta homogeneidad y a tener rasgos distintivos muy característicos.

El París de la Edad Media podía reivindicar la hegemonía del escolasticismo, que llevaba aparejada una gran cantidad de materia concreta de cultura y de dialéctica. Era, sin embargo, una casta, que cuando luego conseguía en la práctica sus fines (es decir, cuando tenía sus beneficios y sinecuras a buen recaudo), sentíase incapaz ya de crear grandes cosas.

La sede de la curia papal, donde había una cantidad enorme de cosas que oír y que aprender, no deja tampoco tras sí más que una estela confusa de maledicencia.

Lo moderno va a refugiarse siempre a las cortes y residencias reales, etc. La Florencia del Renacimiento es la única ciudad que puede parangonarse con Atenas.

La verdadera acción que ejerce un centro libre de intercambio espiritual es la claridad de toda expresión y la seguridad de lo que se persigue, la eliminación de lo arbitrario y lo milagroso, la obtención de una pauta y de un estilo, la acción mutua de las artes y de las ciencias entre sí. Cuando se examinan las producciones espirituales de todos los tiempos, se percibe con toda claridad si surgieron o no bajo esta clase de influencias. La huella superficial de ellas es lo convencional, la huella más noble lo clásico. Y el lado positivo y el negativo aparecen entrecruzándose constantemente.

Atenas y la sociabilidad. Decadencia de Atenas

En Atenas el espíritu se manifestaba libre y abiertamente, o por lo menos resplandecía por todas partes como a través de una tenue envoltura, entre otras ra-

zones gracias a la simplicidad de la vida económica que llevaba a los atenienses a contentarse con una agricultura, un comercio y una industria moderados, gracias a la gran moderación de la vida; de ella se desprendían de un modo fácil y resplandeciente la participación en el estado, la elocuencia, el arte, la poesía y la filosofía.

En Atenas no nos encontramos con la existencia de estamentos de distinto rango, con la separación de los hombres en hombres cultos e incultos, con la pugna por aparecer al exterior por encima de los demás o al nivel de ellos, con la preocupación de hacer lo que los demás "por razones de decoro" y, por tanto, con una depresión después de una supertensión del esfuerzo, con filisteos en *négligé* junto a sociedades y fiestas ruidosas, sino con una uniforme elasticidad; las fiestas representan algo normal y no un esfuerzo angustioso.

Así era posible aquella sociabilidad con que nos encontramos en los diálogos de Platón y en el *Banquete* de Jenofonte, por ejemplo.

En cambio, no existía ese exceso de música que hoy encubre las cosas más incoherentes; ni se conocían tampoco esos melindres de nuestra sociedad, mezclados con pequeñas maldades secretas. Las gentes tenían algo que decirse y se lo decían.

Gracias a esto podía formarse un ambiente de comprensión general: oradores y dramaturgos hablaban y escribían contando con un público como ya nunca volvería a existir. La gente tenía tiempo y espíritu para lo más alto y lo más fino, porque no vivía preocupada por consideraciones de lucro, de rango social y de falso decoro. Había una capacidad de captación para lo sublime, para las alusiones más sutiles y para los chistes más descarados.

Todo lo que nos llega de Atenas nos muestra hasta las cosas más externas asociadas siempre al espíritu y vestidas bajo una forma espiritual. Aquí no nos encontramos con ningún aspecto aburrido.

Además, aquí vemos con más diafanidad que nunca la relación de interdependencia entre lo general y lo

individual. A la par que se crea un prejuicio fuertemente local en el sentido de que aquí puede hacerse todo, de que esta sociedad es la mejor del mundo, movida por los estímulos mejores e incluso por los únicos, el estado produce realmente y hace destacarse una cantidad incomparable de individuos importantes. Atenas aspira a culminar continuamente en individuos, hay una ambición enorme por destacarse y una lucha tremenda por conseguir este objetivo. De vez en cuando, sin embargo, se descubren en ella ciertas francas concesiones a tal o cual figura; así se explican, por ejemplo, sus relaciones con Alcibíades, sin paralelo con las mantenidas por ninguna otra ciudad con uno de sus hijos. Sabe, claro está, que no sería capaz de soportar un segundo Alcibíades.

Las crisis producidas al final de la guerra del Peloponeso traen un fuerte descenso de esta ambición dentro del campo político y el viraje hacia las especialidades, sobre todo aquellas que ya no guardan relación alguna con el estado. Ahora Atenas podría surtir a medio mundo de gente en todas las ramas especiales del saber, la ciencia y el arte siguen viviendo dentro de sus muros, pero su democracia se convierte en palenque de una serie de mediocridades oficiales. Es un portento que después de esto vinieran todavía tiempos tan buenos, tras aquella rápida e infame degeneración de todo lo político, cuyas causas y circunstancias aparecen tan claras en Tucídides.

La degeneración a que nos referimos se halla relacionada con el hecho de que una democracia pretende afirmarse en un reino donde puede hacerse fuerte por más tiempo la aristocracia (como en Roma y en Venecia), y de que los demagogos explotaban el *pathos* del poder. De aquí vinieron todos los demás males y también la gran catástrofe.

Todo lo que en otras partes aparece mezclado, enredado y oscuro, es aquí diáfano y típico, y todas las formas patológicas lo son también. Entre ellas, en el más alto grado, los treinta tiranos.

Y para que no le falte nada a la totalidad espiritual

de la tradición, a todo esto viene a sumarse la utopía política de Platón, es decir, la prueba indirecta de por qué Atenas se perdió.

Decadencia de las democracias griegas

Un paradigma como éste, único en la historia, en que las causas y los efectos son más claros, las fuerzas y los individuos más potentes y los monumentos más numerosos que en ninguna otra parte, encierra un valor inapreciable para la reflexión histórica.

No se trata de una predilección fantástica que suspire por una antigua Atenas idealizada, sino de un lugar en que el conocimiento fluye más abundante que en parte alguna, de una llave que luego nos servirá para abrir otras puertas, de una existencia en que lo humano se revela con una gran multiplicidad.

En lo que se refiere a las democracias griegas en general, observamos cómo el estado se va viendo despojado en ellas poco a poco de su halo superior hasta perderlo por completo y cómo se hace más discutible con cada hora que pasa.

Aparece la reflexión, aparentemente como creadora de nuevas formas políticas pero, en realidad, como la gran disgregadora, primero en palabras y pasando luego, inevitablemente, de éstas a los hechos.

La reflexión se presenta bajo la forma de teoría política y se pone a dar lecciones al estado; no podría hacerlo si no encontrase ya sumido en una profunda decadencia al verdadero talento político o plástico. Al mismo tiempo acentúa todavía má sesta decadencia y acaba devorando lo poco que todavía queda de aquel talento plástico, el cuel corre sobre poco más o menos la misma suerte que el arte cuando cae en manos de la estética.

¡Ay del pueblo en que esto ocurre, si además tiene al lado a una Macedonia y a los lejos, como reserva, se dibuja ya una Roma!

Las grandes potencias de este tipo tienen siempre en las democracias decadentes la partida ganada. Para

ello no necesitan siquiera valerse de la corrupción; pueden emplear también como arma la ceguera del adversario.

Cabría investigar, ciertamente, si este fenómeno debe atribuirse al avasallamiento del estado por la cultura reflexiva o no es más bien la obra del egoísmo partidista individual (sin hablar del demagogo como individuo). Hay algún elemento que se desliza frente a los fundamentos vitales tan complicados desde el principio, aprovechándose de los momentos de perplejidad y de fatiga; este elemento se hace pasar por lo esencial, más aún por el todo, y produce una fascinación a veces muy general que no se despeja hasta que el verdadero, viejo y heredado todo se sale visiblemente de quicio y cae en manos del vecino más poderoso.

Roma. La Edad Media. El feudalismo

En Roma el estado fue siempre superior a la cultura, razón por la cual hemos tratado de ella más arriba (páginas 136 *ss.*).

Luego vienen los turbios estados de los Imperios romano-germánicos de la emigración de los pueblos. Son estados toscos y chapuceros, bárbaramente provisionales y expuestos, por tanto, a una rápida decadencia tan pronto como por las razones que sea el ímpetu de la conquista se estanca. Las dinastías, sobre todo, son algo selvático e inestable, desenfrenado, las guerras de parientes, la terquedad de los grandes y los ataques de fuera están a la orden del día; en el fondo, aquí no reina el estado, ni la cultura, ni la religión. Lo mejor de esta época debieron de ser los países en que pudo volver a reconstruirse, al menos, la *costumbre* germánica, como ocurrió, por ejemplo, en el territorio de los alemanes en el periodo de los francos.

Aunque estos estados de cosas proceden en parte de la reacción del elemento romano, éste no se manifiesta, sin embargo, a través de su cultura o por medio de sus gustos refinados, sino que actúa con la misma tosquedad y la misma violencia que el germánico y aparece

también, como lo revelan los romanos de Gregorio de Tours * a modo de una fuerza puramente elemental.

En conjunto, es la Iglesia la que hereda el poder que va perdiendo el estado; sin embargo, en realidad el poder salta hecho añicos, se deshace en toscos y confusos fragmentos de poder.

Luego vienen los Pipinos y salvan por lo menos a Francia de este proceso de decadencia, hasta que con Carlomagno se erige en una monarquía universal.

No puede decirse que el estado de Carlomagno estuviese condicionado por la cultura; ésta representa simplemente un tercer factor al lado del estado y de la Iglesia; es impotente para contener la rápida decadencia del Imperio y pronto cede el puesto a una situación de barbarie más profunda todavía, al parecer, que la de los siglos VII y VIII.

Claro está que si nos imaginamos el Imperio de Carlomagno en todo su esplendor durante cien años, llegaremos a la conclusión de que la cultura era lo primordial y el tercer factor se convertirá en el primero. La vida urbana, el arte y la literatura aparecerán, visto así el problema, como la tónica general de la época; en estas condiciones la Edad Media no habría existido, el mundo habría saltado esta etapa para desembocar directamente en el renacimiento pleno (y no en un comienzo de él); y la Iglesia, a pesar de lo mucho que Carlomagno la favoreció, no habría llegado a alcanzar nunca, ni de lejos, el grado de poder que tuvo más tarde.

Había, sin embargo, muchas fuerzas bárbaras domeñadas solamente en apariencia que odiaban directamente la cultura carolingia [32] y que sólo esperaban la primera ocasión de un gobierno débil para desencadenarse. Al principio estos "grandes" tenían que compartir su poder con la Iglesia, pero cuando se sumaron los peligros de fuera y el periodo de los normandos aportó la prueba de que los sacerdotes sólo sabían huir, quedó dueño del

* Cf. su *Historia Francorum* que abarca desde Adán hasta el año 591. [E.]

[32] Recuérdese la historia de Carlomagno y los escolares.

terreno en cada región el que tenía fuerza bastante para sí y además para proteger a otros.

Comienza así el *régimen feudal*, al que se acoge también la Iglesia para la defensa de sus riquezas y de sus derechos.

A primera vista, este régimen parece representar puramente un abstáculo para la cultura, ejercer sobre ella una acción retardataria, y no por la preponderancia del estado, sino por la debilidad de éste.[83] Estamos, en efecto, ante un tipo de estado que tiene por fuerza que confesarse plenamente incapaz para organizar por sí mismo, es decir, a base del rey, el orden y la justicia, de un estado que vive en la más dudosa de las relaciones con los elementos grandes, medianos y pequeños que lo forman, que sólo se mantiene coherente gracias a su inocuidad y desde luego, mediante la cooperación de la Iglesia y a instancias de ella; de un estado en que la vida provincial suele preponderar considerablemente sobre la central, que en Italia se desmembra de hecho en distintos fragmentos plenamente soberanos y que en otras partes (por ejemplo, en Alemania) no se siente capaz de afirmar siquiera la integridad nacional frente a los hussitas, los polacos, los suizos y los borgoñones.

Ya más arriba (pp. 138 *ss.*) nos hemos referido en parte a la estructura que en pequeño y en detalle reviste el régimen feudal. El mundo se divide totalmente en castas; en el peldaño inferior aparece el vasallo desamparado (el villano) y poco a poco, desarrollándose entre peligros tremendos, se presenta el burgués; luego viene la nobleza, completamente independiente de cada estado por la institución de la caballería, mientras que el individuo se considera idealmente desprendido de él por una especie de ficción cosmopolita, que además, como estamento guerrero general y altamente des-

[83] Acerca de la monarquía del feudalismo, cf. *supra*, pp. 75 *ss.* Jurídicamente, este régimen de gobierno se hallaba asegurado como ningún otro contra toda usurpación, lo que ocurre es que apenas si merecía la pena intentar ésta.

arrollado, se halla animado en el occidente por un sentimiento de elevado orgullo social; y finalmente la Iglesia, personificada en gran número de corporaciones (fundaciones, conventos, universidades, etc.). Y casi todo ello entrelazado con un régimen de propiedad territorial y un régimen industrial vinculados y con aquel desamparo indescriptible de toda función política a que nos hemos referido ya. El estudio de esta red interminable de compartimientos estancos y condicionalidades es ya de por sí muy fatigoso; resulta difícil llegar a averiguar lo que era, lo que representaba y lo que podía y debía hacer cada cual y en qué relaciones se hallaba con sus superiores, sus inferiores y sus iguales.

Todo el poder aparecía desintegrado en fragmentos y cada uno de los fragmentos de lo que hasta allí había sido el poder del estado se hallaba bajo la fuerte influencia de su *cultura parcial*, por donde ésta puede ser considerada casi como la parte determinante; cada casta: los caballeros, los sacerdotes y los burgueses, se halla fuertemente condicionada por esta su cultura propia; y esto puede aplicarse en el más alto grado a la sociedad caballeresca, que vive puramente como una cultura sociable.

Aunque lo individual se halla todavía vinculado, no lo está dentro de la órbita espiritual de la casta a que pertenece, donde la personalidad puede manifestarse libremente y desarrollar su buena voluntad, razón por la cual existía realmente mucha libertad y una auténtica libertad. Existía una riqueza infinita, si no todavía de individualidades, sí de formas matizadas de vida. En ciertos periodos y en ciertos lugares reina una guerra de todos contra todos; pero esta guerra no debe juzgarse, como hemos dicho más arriba (pp. 112-113), a tono con las necesidades de seguridad de nuestro tiempo.

Nuestra época está viviendo todavía tal vez de la acción retardataria de aquellos tiempos, del hecho de que entonces no existiesen ya despotismos unitarios que devorasen las fuerzas de los pueblos. Por otra parte, no debemos hablar demasiado en contra de la Edad Media, teniendo en cuenta que aquella época tuvo la

virtud de no heredar a la posteridad ninguna deuda pública.

El moderno estado centralizado

Luego surgió poco a poco el moderno estado centralizado, que reina esencialmente sobre la cultura y la condiciona, un estado que es adorado como un dios y que gobierna como un sultán.[34] Monarquías como las de Francia y España imperaban desmesuradamente sobre la cultura, entre otras razones, por el hecho de hallarse a la cabeza del partido religioso fundamental. A su lado aparecían, ahora políticamente impotentes, pero rodeados todavía de privilegios sociales, los estamentos privilegiados por nacimiento y el clero. Y cuando la revolución vino a cambiar el nombre de este estado omnipotente, que dejó de llamarse Luis, para pasar a llamarse república, lo único que no cambió en medio de tanta mudanza fue este concepto tradicional del estado.

La época moderna. La Revolución francesa

En el siglo XVIII comienza y desde 1815 avanza ya a pasos agigantados la gran crisis de la *cultura moderna*. Ya en el Siglo de las Luces, en que el estado seguía siendo aparentemente el mismo de antes, se hallaba prácticamente oscurecido por hombres que no disputaban siquiera sobre los acontecimientos del día, sino que dominaban el mundo como filósofos: por un Voltaire, un Rousseau, etcétera; el *Contrato social* de este último constituye tal vez un "acontecimiento" más importante que la Guerra de los Siete Años. El estado se halla ahora bajo el formidable imperio de la reflexión, de la abstracción filosófica: aparece la idea de la soberanía

[34] Cf. *supra*, pp. 141 *ss.*

del pueblo,[35] seguida muy pronto por la era de la industria y del comercio, y estos intereses van adquiriendo poco a poco el rango de factores determinantes de alcance universal.

Al principio, el estado coactivo intentó salir adelante con su sistema mercantilista. Luego vino una economía política dividida en diferentes escuelas y sectas, llegando incluso a preconizar como ideal el librecambio; a partir de 1815 fueron viniendo a tierra poco a poco las barreras que se oponían a todas las actividades, el régimen gremial, las industrias obligatorias, etc.; la propiedad territorial se movilizó en todos los aspectos y quedó disponible para la industria; *Inglaterra*, con su comercio mundial y su industria, se convirtió en el modelo general.

Inglaterra introdujo el empleo en masa del carbón de hulla y del hierro, la aplicación industrial de la máquina y con ella la gran industria; con el barco de vapor y el ferrocarril llevó la máquina a las comunicaciones; por medio de la física y la química desencadenó una revolución interior en la industria y conquistó la hegemonía sobre el consumo de las grandes masas mundiales por medio del algodón. A esto hay que añadir la tremenda difusión del crédito en el más amplio de los sentidos de esta palabra, la explotación de la India, la extensión del régimen colonial a la Polinesia, etc., a la par que Estados Unidos se adueñaba de casi

[35] "No hay ninguna idea política que en el curso de los últimos siglos haya tenido tanta influencia como la de la soberanía del pueblo. Relegada a veces a segundo plano para influir solamente sobre las opiniones, para salir otras veces a la superficie y ser abrazada abiertamente, jamás realizada y siempre en acción, esta idea es el fermento eternamente móvil del mundo moderno." dice Ranke, *Englische Geschichte*, t. III, p. 287. (Claro está que en 1658 esta idea aparece bajo una forma que pugna con su contenido: la afirmación teórica de los derechos más plenos de la independencia popular iba aparejada en el parlamento, después de la exclusión, por la fuerza, en 1648, de más de un centenar de sus miembros [*Prides purge*], a la sumisión efectiva a un poder militar.)

todo el territorio de Norteamérica y el Asia Oriental se abría al comercio.

Partiendo de estos hechos podría pensarse que el estado queda reducido al papel de policía encargada de liquidar y proteger estas actividades y sus millones de facetas. La industria, que antes imploraba de él toda clase de ayudas, sólo le pide ahora que destruya las trabas existentes. Desea, además, que su radio aduanero de acción sea lo mayor posible y lo mayor posible también su potencia como estado.

Pero al mismo tiempo las *Ideas de la Revolución francesa* siguen teniendo una gran influencia política y social. Al amparo de la igualdad general de derechos se abren paso las aspiraciones sociales, constitucionales y de carácter radical, difundiéndose en proporciones gigantescas entre la opinión a través de la prensa; las ciencias políticas se convierten en patrimonio general, la estadística y la economía política son el arsenal en que cada cual puede proveerse de las armas adecuadas a su temperamento y todo movimiento adquiere un carácter ecuménico. Sólo la Iglesia conserva su carácter de elemento irracional: se pretende conservar la religión, pero sin ella.

Por otra parte, el *estado,* manteniéndose con la mayor independencia posible al margen de todas estas corrientes, afirma su poder como un poder heredado y que tiende a acrecentarse en la medida de lo posible. Siempre que puede, convierte en algo puramente aparente la legitimidad de las fuerzas de abajo. Ha habido y hay todavía dinastías, burocracias y militarismos firmemente decididos a darse ellos mismos un programa y a no permitir que se lo dicten otros.

Todo esto conduce a la gran crisis del concepto del estado en que hoy vivimos.

Desde abajo no se reconoce ya ningún derecho especial al estado. Todo es discutible; más aún, en el fondo la reflexión exige que el estado cambie constantemente de forma con arreglo a sus caprichos.

Pero al mismo tiempo la reflexión exige para el estado un poder coactivo cada vez mayor y más extenso,

para que se halle en condiciones de realizar todo el sublime programa que ella le traza periódicamente; y hay individuos bastante indomeñables que exigen que el individuo sea domeñado del modo más fuerte para someterlo al interés general.

Se trata, pues, como se ve, de que el estado sea por una parte la realización y la expresión de las ideas culturales de cada partido y de que, por otra parte, no sea sino el ropaje visible de la vida civil de un organismo omnipotente sólo *ad hoc*. Se pretende que el estado *pueda* hacer todo lo posible, pero que no le *sea lícito* hacer nada, ni sobre todo defender su forma existente contra ninguna crisis; finalmente, se quiere sobre todo volver a participar de sus funciones de poder.

Esto hace que la *forma* del estado sea cada vez más discutible y el radio de acción de su poder cada vez mayor. Esta extensión rige también en el aspecto geográfico: se pretende que el estado abarque por lo menos toda la nación respectiva, y, si puede ser, algo más; surge así el culto de la unidad del estado y de la grandeza de su radio de acción.

Cuanto más concienzudamente va caducando el derecho sagrado del estado (su anterior poder arbitrario sobre vidas y haciendas), más terreno va ganando su derecho profano. Los derechos corporativos están ya muertos; no subsiste nada de cuanto pueda entorpecer. Existe una sensibilidad extrema contra cuanto signifique diferencias; ya no bastan la simplificación y la nivelación que los grandes estados garantizan; el sentido del lucro, que es la fuerza motriz de la cultura actual, postula, atendiendo en rigor a las necesidades del tráfico, el estado universal, aunque frente a esta tendencia se alza, ciertamente, el fuerte contrapeso que representan las peculiaridades de los distintos pueblos y su sentido del poder.

Y en relación con esto se escuchan aquí y allá ciertas voces clamando por la descentralización, por el *self-government*, la simplificación norteamericana, etc.

Pero lo más importante de todo es que amenazan con desplazarse totalmente las fronteras entre las funciones del *estado* y las de la *sociedad*.

La Revolución francesa, con sus derechos del hombre,[36] dio el más fuerte impulso a esto; el estado habría debido darse por satisfecho con incluir en su constitución una definición racional de los derechos del *ciudadano*.

Desde luego, al trazar estas normas se debieron tener en cuenta también, como con razón observa Carlyle, los *deberes* y las *fuerzas*, y asimismo la posible producción del país.

Una nueva redacción de los derechos del hombre exige que se incluya entre ellos el derecho al trabajo y al sustento.

Ya no se quiere confiar a la sociedad ni las cosas fundamentales y más importantes, porque se quiere lo imposible y se cree que sólo la coacción del estado puede garantizar su consecución.

Se trata de cargar a la cuenta del estado, en el libro de los deberes de éste, libro cada días más voluminoso, todo aquello de lo que se sabe o se cree que la sociedad no hará. Por todas partes crecen las necesidades, se multiplican las correspondientes teorías. Y crecen también, al mismo tiempo, las deudas, el grande y deplorable ridículo del siglo XIX. Esta manera de dilapidar por adelantado la fortuna de las generaciones venideras acredita la soberbia descorazonada que es uno de los rasgos esenciales de carácter de nuestro tiempo.

¿En qué acabará todo esto? En que la desigualdad humana volverá a imponerse no sabemos dónde. Por lo que al estado y al concepto del estado se refiere, sólo los dioses saben cuál habrá de ser entretanto su evolución.

[36] Cf. Sybel, *Französische Revolution*, t. I, p. 76.

5. Religión y estado

Entre las religiones condicionadas por el estado se cuentan, ante todo, las dos religiones clásicas.

No deben inducirnos a error en este respecto los muchos testimonios de devoción con que nos encontramos en los autores de la época, tales como el *dis te minorem quod geris imperas* de Horacio, las expresiones de Cicerón, *De legibus*, I, 7 (y en otros pasajes), o las palabras de Valerio Máximo I: *omnia namque post religionem ponenda semper nostra civitas duxit... quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire.*

Cualquiera que haya sido su religiosidad,[37] los griegos y los romanos eran un mundo perfectamente laico; en realidad, no sabían (por lo menos en la época de su desarrollo) qué era un sacerdote; tenían ceremonias permanentes, pero no tenían ninguna ley ni una revelación escrita que colocase la religión por encima del estado y de las otras manifestaciones de la vida.

Sus dioses, poéticamente humanizados y capaces de mutuas querellas, son en parte, muy señaladamente, dioses de estado (πολιοῦχοι) y la protección del estado es uno de sus deberes específicos; Apolo, por ejemplo, es, entre otras cosas, el dios de los envíos de las colonias (ἀρχηγέτης) y se halla obligado a informar acerca de esto en Delfos.

Y aunque los dioses se conciban como valederos para todos los helenos e incluso para todos los bárbaros y para el mundo entero (cosa que no resultaba difícil más tarde para la reflexión), se les distinguía desde luego con un apodo especial y se les imponían deberes relacionados con la ciudad o el estado correspondientes o con una órbita de vida especial.

Si los griegos y los romanos hubiesen tenido sacerdotes y una teología, no habrían llegado a crear, indudablemente, un estado como el suyo, tan perfecto y

[37] No obstante, debemos comprender claramente que al destino, superior a Júpiter, no podía hacerle frente ninguna religión, y que se dedicaba poca atención al más allá.

basado por completo en las necesidades y en las relaciones humanas.[38]

El único caso en que la religión romana revela un proselitismo deliberado, fue tal vez la romanización de los dioses gálicos y de otros dioses del norte y del occidente. En cuanto a los cristianos de la época del Imperio, no se tendía a convertirlos, sino simplemente a hacer que se abstuviesen de sacrilegios, cosas ambas que se hacían, por lo demás, al servicio del *estado*.

El resto del mundo antiguo, el Oriente, los estados de derecho sagrado, etc., se hallan más condicionados por la religión, la cual traza las fronteras de su cultura, que es su religión por el estado. Lo que ocurre es que, como hemos dicho más arriba (pp. 156-157), el despotismo levanta cabeza con el tiempo y tiende a referir a los dioses a sí mismos, comportándose luego satánicamente.

Religiones hostiles al estado. Iglesia cautiva e Iglesia triunfante

Como mejor pueden las religiones probar su idealidad es adoptando una actitud de martirio y protesta frente al estado. Es ésta su prueba de fuego más dura, en que hubo de perecer más de un movimiento religioso ascendente, pues el peligro de verse aplastado por el estado cuando éste abrace otra religión de carácter intolerante, es un peligro muy positivo. El cristianismo es, en realidad, martirio, y su doctrina una doctrina para mártires; es tal vez, después del budismo, la menos adecuada de todas las religiones para hallarse vinculada al estado. A ello se opone su misma universalidad.

[38] Renan, *Apôtres*, p. 364: "La inferioridad religiosa de los griegos y los romanos es consecuencia de su superioridad política e intelectual. A la inversa, la superioridad del pueblo judío a este respecto ha sido la causa de su inferioridad política y filosófica". En efecto, los judíos y los primeros cristianos tomaban como base de la sociedad la religión, al igual que el Islam.

¿Cómo explicarse entonces que llegase a establecer con el estado las más estrechas relaciones?

El fundamento de esto data ya de muy atrás y se estableció poco después del periodo apostólico. La razón decisiva era que los cristianos de los siglos II y III eran hombres antiguos que vivían, además, en una época de estados unitarios. El estado fascinó a la Iglesia y la movió a estructurarse a imagen y semejanza de él. Los cristianos formaron a toda costa una nueva sociedad, se esforzaron por todos los medios en depurar una doctrina como la ortodoxa de todas sus concepciones accesorias (las herejías) y organizaron su comunidad sobre bases esencialmente jerárquicas. En todo esto había ya muchas cosas que tenían bastante de terrenal; baste recordar la época de Paulo de Samosata y las quejas de Eusebio.

El cristianismo era, pues, ya en la época de las persecuciones, una especie de religión unitaria del Imperio, y al cambiar las tornas con Constantino la comunidad se sintió de pronto tan poderosa que casi habría podido asimilar al estado. Ahora el cristianismo se convierte por lo menos en una Iglesia de estado poderosísima, y a través de toda la emigración de los pueblos y hasta muy dentro del periodo bizantino y en el Occidente a lo largo de toda la Edad Media la religión es, como hemos visto (páginas 161 *ss.*), lo determinante. La monarquía universal de Carlomagno es, como la de Constantino y Teodosio, una monarquía esencialmente cristiana, y si la Iglesia pudo abrigar el temor de que abusase de ella como instrumento suyo, este temor no fue de larga duración; el Imperio se deshizo y la Iglesia se mantuvo bajo el feudalismo con mayor poder por lo menos que todo lo que tenía al lado.

Sin embargo, todo contacto con lo terrenal repercute fuertemente sobre la religión; una organización externa de poder lleva infaliblemente aparejada una desintegración interior, entre otras razones, porque pone a la cabeza a personas completamente distintas de las que gobiernan en la "Iglesia cautiva".

Las consecuencias de este *contagio* de la Iglesia por el estado son las siguientes:

En primer lugar, en el Bajo Imperio romano y el Imperio bizantino, en que el Imperio y la Iglesia son instituciones que se consideran coincidentes y en que la Iglesia constituye en cierto modo otro gran estado, este paralelismo hace brotar en ella el falso *sentido del poder*. En vez de actuar como un poder moral en la vida de los pueblos se convierte, al politizarse, en un estado más y, por tanto, en otro poder político, con el inevitable personal interior profano que esto lleva consigo. El poder y la riqueza son los factores que en la Iglesia occidental llena de advenedizos el sagrado de la Iglesia. Y ya sabemos que el poder es siempre malo de por sí.

La segunda consecuencia del fenómeno a que nos estamos refiriendo, estrechamente relacionada con la primera, es la enorme *sobrestimación de la unidad*. Esta tradición proviene, como veíamos ya, del periodo de la Iglesia primitiva y de las persecuciones; la "Iglesia triunfante" dispone ya de todos los medios de poder necesarios para afirmar su unidad, y de esta unidad se derivan, a su vez, nuevos medios de poder, hasta que, por último, considerando pocos todos esos medios, toda la existencia se halla llena de sus fosos y sus fortalezas. Y esto es aplicable lo mismo a la Iglesia occidental que a la bizantina. Es en vano que de vez en cuando, sin interrupción, escuchamos voces que afirman que el ser divino *se goza* en múltiples formas de adoración.

Hoy ya nadie en el Occidente cree en el dogma de la "Iglesia triunfante" del siglo V, por ejemplo; la gente ha ido acostumbrándose poco a poco al panorama de la diversidad religiosa que, en los países de habla inglesa sobre todo, parece ir unida a una extensa corriente de religiosidad, y observa una mezcla de religiones, una paridad, etc., dentro de poblaciones mezcladas también, con las que nadie podía siquiera soñar en aquellos tiempos. Y la historia de los dogmas hace justicia hoy contra herejías de las que se sabe que en ciertos mo-

mentos encerraban lo mejor del espíritu y del alma del periodo correspondiente.

¡Pero cuántas hecatombes produjo la unidad, que llegó a convertirse en una verdadera obsesión! Esta obsesión sólo pudo llegar a desarrollarse plenamente porque la Iglesia, al convertirse en un ente político, se vio arrastrada por una codicia absoluta de poder. La argumentación *dogmática* de la unidad y su glorificación poética como "túnica inconsútil", son ya cosas accesorias.

Reforma y Contrarreforma. Los tiempos modernos

Con la *Reforma,* que coincide con la época en que avanza ya a pasos agigantados el moderno estado-poder, se produce un gran cambio general por ambas partes.

En los grandes estados del Occidente, con excepción de Inglaterra, la *Contrarreforma* sella la "alianza entre el trono y el altar"; es decir, la Iglesia, para afirmarse, vuelve a necesitar, en el más amplio de los sentidos, del brazo secular. A partir de entonces existe una estrecha complejidad entre ambas potencias; en la España de Felipe II, por ejemplo, resulta difícil discernir entre ambos campos, si bien la Iglesia, que hubo de pagar por ello un tributo enorme al estado, no tuvo más remedio que ayudar a extender la bancarrota española por la mayor cantidad posible de países. También bajo Luis XIV fue el catolicismo, esencialmente, un instrumento de dominio y el rey llevó a cabo su gran acto de terror eclesiástico*, aunque estimulado también por su clero, fundamentalmente por una ambición *política* de uniformidad *contra* el criterio del papa.

En los tiempos modernos, el vínculo entre la Iglesia y el estado es cada vez más desigual y se ha hecho más peligroso para ambas partes, muy lejos de benefiar a ambas, como beneficiaba el derecho sagrado a los

* La abolición (1685) del edicto de Nantes que otorgaba la libertad religiosa a los protestantes de Francia. [E.]

estados de la Antigüedad basados en la violencia. Mientras que los principios pueden ser eternos, los intereses son siempre mudables, y el vínculo entre el estado y la Iglesia va dejando de ser cada vez más un vínculo basado en principios para convertirse de hecho en un vínculo cimentado sobre intereses, intereses de los que nunca se sabe por cuánto tiempo van a coincidir. Y, por muy conservadora que pueda aparecer la Iglesia, el estado, a la larga, no ve en ella un apoyo, sino un estorbo.

En Francia, tan pronto como el estado va acercándose a la mentalidad y al partido de la gran Revolución francesa, va adoptando también una actitud de hostilidad a muerte contra la Iglesia católica. Con el concordato concertado en 1801 por Napoleón I, la Iglesia se convierte del modo más fatal en una institución del estado, partiendo de una premisa general, según la cual el estado tiene que supeditar a él y organizar todo lo que existiese antes. Ya los comienzos de la Revolución habían traído la constitución civil del clero, de 1791, dejando pasar el único momento apropiado para llevar a cabo la separación; en 1795 ya era tarde para decretar jurídicamente la separación, pues entretanto la Iglesia se había rodeado de una aureola de martirio.

Estas situaciones políticas no condicionaban solamente a la Iglesia, sino que condicionaban también esencialmente a la religión. La Iglesia se halla ahora bajo la protección y a sueldo del estado, sueldo y protección indignos de ella y poco honrosos para ella, y de la noche a la mañana, si el estado cae en otras manos, puede verse expuesta a duras persecuciones por parte de él, y se halla en todo caso amenazada también por la crisis general del concepto europeo del estado de que hemos hablado más arriba (pp. 185 ss.).

En la mayoría de los países católicos se observa más o menos el mismo fenómeno: el estado se dispone a romper el vínculo ya muy quebrantado entre el trono y el altar, que ahora resulta desventajoso; por su parte, la Iglesia católica se confía demasiado poco en las fuer-

zas interiores y tiende demasiado a buscar puntos exteriores de apoyo.

Por parte del estado es ridícula la pretensión de contar con "prelados liberales" que no den grandes disgustos a su burocracia. A los gobiernos norteamericanos les es de todo punto indiferente que los obispos católicos de su país sean ultramontanos o "liberales".

Adición en 1873. Cuando ya los gobiernos encontraban gravosas desde hacía largo tiempo sus relaciones con la Iglesia *católica*, y a lo sumo era Luis Napoleón el único que podía servirse de ella como instrumento de su poder, mientras que Prusia, por lo menos, se lo toleraba todo y era elogiada por Pío IX; cuando ya el moderno espíritu democrático e industrial se sentía cada vez más incompatible con ella, la Iglesia consideró necesario sistematizar sus pretensiones en el Concilio Vaticano. El *Syllabus*, que venía existiendo desde hacía mucho tiempo, se convirtió, en rasgos generales, en ley de la Iglesia, y la infalibilidad vino a coronar todo el sistema.

Todos los términos medios fueron eliminados y se desautorizaron totalmente los puntos de transición, que tan necesarios parecían, del catolicismo liberal y otras manifestaciones semejantes; las transacciones racionales con el estado hiciéronce difíciles o imposibles, y la posición del catolicismo en el mundo empezó a tropezar con inmensas dificultades.

¿Qué fin se perseguía con todo esto? Ante todo, hay que descartar toda relación previa con la guerra de 1870; todo el mundo la veía venir, y una victoria de Napoleón no habría beneficiado nada tampoco a la Iglesia.

Tampoco hay que buscar la explicación en una soberbia puramente teórica; tuvo que haber existido una intención práctica de gran envergadura cuando se liquidó de un modo tan brusco toda la cultura católica superior y se exigió —y por último se obtuvo— una sumisión uniforme e incondicional.

Tal vez se considerara necesario mantener bien tirantes las riendas de la unidad ante el desarrollo general del espíritu moderno, ante la perspectiva de la

rápida pérdida del dominio temporal, ya que la Iglesia no podía esperar nada de la ingerencia descarada de las armas; no tenía más remedio que dar por completamente descartado este factor.

Digamos ahora dos palabras acerca de la distinta actitud de los gobiernos. La mayoría de ellos ven el problema como si se tratase de una diversión puramente teórica del papado, que sólo le interesa a él; Alemania y Suiza, en cambio, aceptan la lucha como tal. La gran dificultad que esto plantea estriba en constituir a los países separados como Iglesia y en darles un nuevo clero. La única solución verdadera, la separación de la Iglesia y el estado, es muy difícil de por sí, y hay estados que no son partidarios de la separación porque temen a una religión y una Iglesia verdaderamente independientes. Éste es también, por regla general, el modo de pensar del radicalismo.

La Iglesia *protestante* del estado, nacida de por sí bajo el empuje del siglo XVI, padeció amargamente desde el primer momento y con harta frecuencia después de su dependencia del estado. Pero sin ésta la Reforma se habría ido a pique con seguridad en la mayoría de los países, pues la masa de los vacilantes habría vuelto a agruparse indudablemente en torno a la antigua iglesia y porque, aun sin eso, la antigua iglesia habría echado a sus estados a pelear contra los de la iglesia recién fundada. La Iglesia de estado era inevitable, entre otras razones, para fines defensivos.

También era inevitable el que la Iglesia se convirtiese en una rama del gobierno del estado. La Iglesia, institución temida, y que era para el estado un elemento de poder mientras la cubría con su propia autoridad, va convirtiéndose poco a poco, desde el periodo de las luces, en un estorbo para él, sin perjuicio de que el estado siga amparándola todavía.

La Iglesia protestante no tendrá más remedio que correr el riesgo de convertirse de una Iglesia de estado en una Iglesia del pueblo, más aún, de desdoblarse en varias iglesias y sectas independientes, tan pronto como

la crisis del concepto de estado madure y dé sus frutos.[39]

Un peligro especial corre la Iglesia anglicana, con su riqueza, sus privilegios constitucionales y su soberbia, frente a la multitud estadísticamente comprobable de los creyentes de las otras iglesias situadas al margen de la protección de la ley.

Los grandes estados europeos conceden actualmente una protección indirecta a todas las religiones amparadas o toleradas por ellos: su policía y su legislación hacen extraordinariamente difícil la aparición de nuevas religiones (que no pueden organizarse sin someterse a las leyes de asociaciones, etc.), suponiendo que éstas aparezcan en el horizonte.

Rusia es el estado que ha convertido a su Iglesia más marcadamente en institución suya en el interior y que, al mismo tiempo, más la necesita como instrumento político en el exterior. El pueblo ruso es indolente y tolerante; el estado ruso, en cambio, es proselitista y tiende (frente al catolicismo polaco y al protestantismo báltico) a la persecución.

La Iglesia *bizantina* perdura entre los griegos como sustitución y apoyo del pueblo bizantino bajo la dominación de los turcos, aun sin necesidad de estado. Pero en Rusia ¿qué sería de la religión y de la cultura sin el estado coactivo? La religión se disolvería indudablemente, en el racionalismo de unos pocos y en el fanatismo de los más.

6. Religión y cultura

La condicionalidad de la religión por la cultura nos ofrece dos fenómenos que, aunque enlazados entre sí, son distintos. En primer lugar, la religión puede nacer, en parte, de la glorificación de la cultura. En segundo

[39] Por el momento, es posible que también los grandes estados protestantes crean que deben hacer negocios con su protección de la Iglesia. Y no está excluida tampoco la posibilidad de que esta crisis se interrumpa y aplace de nuevo por largo tiempo mediante un estado de pura violencia (enero de 1869).

lugar, puede ocurrir que una religión ya existente cambie esencialmente o tome un matiz distinto bajo la acción de las culturas de distintos pueblos y tiempos; más aún, con el tiempo vemos cómo surge del seno de la cultura una crítica de la religión. En un sentido especial debemos incluir también aquí la repercusión del arte sobre la religión, cuando ésta reclama la asistencia de aquél.

Divinización de la naturaleza y de la cultura

En las *religiones clásicas* y en mayor o menor medida en casi todos los politeísmos —pues en casi todas partes existen divinidades de la guerra y de la agricultura— encontramos al lado de la divinización de la naturaleza y de las fuerzas astrales, de un modo muy ingenuo, la divinización de ciertas ramas de la cultura.[40] La divinización de la naturaleza va delante, seguida luego por la *divinización de la cultura*. Una vez que las divinidades de la naturaleza se convierten en divinidades éticas y en divinidades culturales, acaba predominando siempre este último aspecto.

Aquí no existe una escisión originaria entre la religión y la cultura, sino que ambas son idénticas en alto grado; la religión acaba divinizando con el tiempo todas las actividades imaginables, dando a los distintos dioses sus nombres correspondientes, como protectores de las mismas.[41] La facilidad con que se crean dioses da ciertamente mucho que pensar y plantea al mitólogo esta pregunta: ¿estás realmente en condiciones de situarte de veras en aquellos tiempos y en aquellas naciones? Y, sin embargo, es imposible que exista un sentimiento más grato que el de penetrar en un mundo como aquél, en que cada nueva idea encontraba en seguida su divinización poética y más tarde su forma artística eterna, en que tantas y tantas cosas podían seguir siendo inefables porque el arte se encargaba de expresarlas.

[40] Cf. *supra*, p. 151.

[41] Basta recordar pasajes como el de Pausanias I, 24, 3, en que al lado de la Atenea obrera aparece el Demonio activo.

Es cierto que la filosofía, la rama suprema de la cultura, podía entendérselas fácilmente con esta clase de religión. Tras la filosofía y su espíritu crítico griego viene luego, primero calladamente y más tarde de un modo poderoso, la idea del más allá, que echa por tierra —con ayuda de los emperadores, ciertamente— aquel tipo de religión.

También el politeísmo germánico tiene sus dioses culturales. Al lado del aspecto puramente elemental, hay varias divinidades que presentan también un aspecto relacionado con la cultura, que son herreros, tejedores, hilanderas, descubridores de caracteres rúnicos, etc.

Una manifestación análoga la tenemos en la Edad Media, en el culto de los santos patronos y abogados de especialidades, como San Jorge, San Crispín y San Crispiniano, San Cosme y San Damián, San Eligio, etc. Trátase, sin embargo, de simples reminiscencias de las antiguas divinidades de la cultura.[42]

¡Imagínese cuál tendría que ser el Olimpo de los industriales de nuestros días, si fuesen todavía paganos!

Vicisitudes del cristianismo

En realidad, ninguna religión ha sido nunca en absoluto independiente de la cultura de su pueblo y de su tiempo. Sobre todo, cuando la religión impera de un modo muy soberano con ayuda de documentos sagrados concebidos al pie de la letra y cuando todo en apariencia se rige por ella, cuando la religión se "entreteje con to-

[42] El pueblo temía también a los santos, evidentemente, como *causantes* de los males, a quienes había que aplacar. Cf. Rabelais, *Gargantúa*, t. I, p. 45, donde los peregrinos creen que la peste viene de San Sebastián, que San Antonio *mettait le feu aux jambes, St. Eutrope faisait les hydropiques, St. Gildas les folz, St. Genoû les gouttes* (debido en parte, seguramente, a la analogía del nombre), etc. Cf. también t. II, 7, donde se recomienda a St. Adauras como abogado de los condenados a morir en la horca.

das las manifestaciones de la vida", ésta tiene que repercutir del modo más infalible sobre ella y entretejerse con ella. Con el tiempo, la religión no se beneficia nada, sino que, por el contrario, corre grandes peligros con esta estrecha vinculación con la cultura; no obstante, toda religión procederá así mientras sea una religión realmente vital.

La historia de la *Iglesia católica* acusa ante todo una serie de cambios a medida que van desfilando sucesivamente por ella los nuevos pueblos: los griegos, los romanos, los germanos, los celtas, y es una religión completamente distinta según los tiempos, es decir, una religión con ideas y sentimientos dispares. El hombre no es, ni mucho menos, tan libre que pueda abstraerse de la cultura de su tiempo y de su clase en beneficio de una "revelación". Y la coacción engendra la hipocresía y la intranquilidad de la conciencia.[43]

El cristianismo de la época apostólica es el que menos contacto tiene con la cultura; esta religión se halla dominada, en efecto, por la fe en el retorno del Señor, fe que mantiene esencialmente unida a la comunidad. El fin del mundo y la eternidad llaman a la puerta, la renunciación al mundo y a sus placeres es cosa fácil, el régimen comunista algo casi evidente e incontrovertible, dadas la sobriedad y la penuria reinantes, situación muy distinta a la que se produce cuando tiene que luchar contra el espíritu de lucro.

Bajo el Imperio pagano, la idea ya pálida del retorno es sustituida por la idea del más allá y la del Juicio final, pero la cultura griega penetra por todas partes en la religión, y con ella un abigarrado orientalismo. Las herejías y las religiones gnósticas accesorias habrían llegado a dar al traste con todo aquello si les hubiese dejado entendérseles con ello en paz; lo más probable es que fuesen las persecuciones las que hicieron posible

[43] No es tan instructivo ni con mucho el paralelo de la historia del Islam en sus diferentes pueblos y en sus diferentes épocas.

la supervivencia de *una* concepción fundamental dominante.

El Imperio cristiano trae un cambio total. La Iglesia se convierte en una institución análoga al Imperio y a su unidad y superior a él, y los jerarcas de la Iglesia pasan a ser los personajes más poderosos, en cuyas manos se hallan enormes dotaciones y la beneficencia de todo el Imperio. Ahora triunfan la dialéctica griega en el juego de los conceptos de la trinidad y el dogmatismo oriental en la destrucción de quienes piensan de otro modo, cosas ambas que no habrían podido tener cabida en el mundo clásico, pues las persecuciones de cristianos del Imperio pagano no iban dirigidas tampoco contra la mentalidad de los fieles del cristianismo. Por otra parte, la influencia del torrente unitario de las grandes masas en la Iglesia se revela en el hecho de que el culto suplante a la religión, es decir, de que sature a ésta de ceremonias, adoración de imágenes, de tumbas de mártires y de reliquias, etc., para acallar los sentimientos de las masas, que seguían siendo, en lo más profundo de su alma, paganas.

El cristianismo de Bizancio es la religión característica de una nación avasallada; al paso que ayuda a avasallar a ésta con todas sus fuerzas, carece de toda libre influencia sobre la moral, pues su autoridad sólo versa sobre la doctrina y la disciplina exterior; la práctica de la vida se contenta con la ortodoxia y la observancia del ayuno, y el ascetismo no tiene nada de difícil para un pueblo sobrio y avaro. Es cierto que, a partir del siglo VII, el espíritu de Siria, Egipto y África, deja de influir en Bizancio; pero es después de haber causado ya todo el mal. La influencia posterior tiene más de superstición eslava, de fe vampiresca, etc., mezcladas de vez en cuanto con la superstición antigua rediviva. El cristianismo de los abisinios y de otros pueblos completamente decadentes o espiritualmente incapaces se aviene en realidad al contenido perfectamente pagano de la religión.

En cuanto al cristianismo latino de los comienzos de la Edad Media, nos encontramos con que los germanos

arrianos permanecen al principio mudos, y sólo podemos acercarnos a ellos por medio de hipótesis; son los obispos ortodoxos y otras jerarquías quienes llevan la voz cantante.

Finalmente, después del derrocamiento del arrianismo germánico, a medida que el episcopado ortodoxo, único que ahora existe, se va embruteciendo y secularizando aceleradamente, el don de la escritura aparece limitado a *una* corporación que luego tiñe toda la tradición. Aquí se revela en realidad la influencia de la *incultura*: los benedictinos son los únicos que saben manejar y manejan la pluma y mantienen en pie (aunque amenazados también constantemente por el peligro de la secularización, a causa de sus grandes riquezas), hasta cierto punto, la cultura latina. El punto de vista dominante, que antes había sido eclesiástico en general, pasa a ser ahora el conventual; la cultura se encierra en los conventos, mezclada con algo del mundo solamente como añadidura; todo lo que llega a nosotros de la época es lo que linda con los muros de los conventos y se halla en contacto con los monjes, contacto que era por aquel entonces, indudablemente, una de las relaciones más importantes de la vida. Así, pues, mientras que dos cosas tan distintas como la fantasía popular y la vida monacal se juntan en las puertas de los conventos e intercambian allí lo poco que tienen de común, las historias pasan a segundo plano, al lado de las cosas locales, las leyendas y los *anales;* amenaza con llegar una época en que desaparezca la visión de conjunto del mundo y de la historia universal.

Las poblaciones sólo exigen de las gentes de iglesia ascetismo (en nombre de los muchos que no pueden practicarlo) y milagros permanentes, y la Iglesia, por su parte, se atiene —inconscientemente— a estas exigencias populares, en lo que a su magia se refiere, y se sirve de ellas como punto de apoyo para su poder político-secular.

Es curioso observar cómo la milagrería y el ascetismo pasan a segundo plano a partir de la salvación del Imperio por los carolingios y durante el período de poder

de éstos[44] —bajo Carlomagno apenas se habla de eso— y cómo en los siglos IX y X aquellos métodos recobran su antigua fuerza, cuando la cultura carolingia vuelve a dejar paso libre a la burda mentalidad popular. El mundo de los sentimientos del siglo X es casi el mismo que el de los siglos VI y VII.

La más completa sumisión de la cultura a la religión que haya existido nunca la tenemos, probablemente, en el cristianismo del siglo XI. Las tendencias muy respetables de los conventos de benedictinos, tendencias que habían ido surgiendo poco a poco, son desplazadas por el fanatismo cluniacense. Éste sube al solio pontificio con Gregorio VII y dirige desde allí sus postulados al mundo. Cabe, sin embargo, preguntarse si el pontificado imperante no representa ya de por sí la penetración en la Iglesia de un tipo especial de *mundo*, si aquellas fuerzas guerreras que aparecen en el conflicto de las investiduras como una milicia armada, como la *militia S. Petri*, no eran, en realidad, una fuerza encubierta del *mundo* de entonces y de su cultura. Lo que sí puede afirmarse, desde luego, es que la idea de las Cruzadas representaba ya un ideal mixto eclesiástico-secular.

El siglo XI realiza este ideal, sin limitarse ya a suspirar por él, y termina con un enorme acto de voluntad de todo el Occidente, cada vez más apasionado.

En el siglo XII se manifiesta en el Occidente una rápida reacción. Las fuerzas que se han despertado en todas partes ponen en pie grandes intereses seculares, los de los caballeros y las ciudades, que hacen una competencia inconsciente a la Iglesia; la propia Iglesia se torna menos devota y más secular; el ascetismo disminuye sensiblemente; ganan terreno, en cambio, la construcción de iglesias y el arte. La Iglesia comienza a razonar en un plano secular y surgen las escuelas de París y las grandes herejías de los Países Bajos, el Rin,

[44] Chrodegang y Benedicto de Aniane no prueban lo contrario, puesto que no representan un ascetismo estático individual, sino solamente una nueva disciplina (aceptada de mala gana).

Italia y, sobre todo, el sur de Francia, con sus doctrinas en parte panteístas y en parte dualistas. Habría que investigar en qué medida estas herejías corresponden a la penetración de elementos culturales extraños y hasta qué punto son simples testimonios del auge religioso de la época precedente. Esta última interpretación es aplicable, desde luego, a los representantes de la "Iglesia primitiva", a los valdenses.

Luego viene el cristianismo de los siglos XIII a XV, en que la Iglesia aparece como la reacción triunfante, más aún, como una policía. La Edad Media vuelve a consolidarse artificiosamente; la jerarquía, acostumbrada a los medios más extremos, se ve invadida en su mayor parte por terratenientes nobles y canonistas; la ciencia está representada por la escolástica, puesta por entero al servicio de la Iglesia y en manos de las órdenes mendicantes.

Pero la religión popular atraviesa en esta época por un período de transición extraordinariamente interesante; se entreteje del modo más apretado con la cultura popular de la época, sin que pueda decirse cuál de las dos condiciona a la otra. Sella una alianza con toda la vida exterior e interior del hombre, con todas sus capacidades espirituales y anímicas, en vez de declararse en discordia con ellas.

El pueblo, muy religioso, seriamente preocupado con la salvación de su alma por medio de obras religiosas, se encuentra ahora con las salidas panteísta y dualista cerradas; los místicos son también ortodoxos e impopulares. Hay una gran preocupación por la comunidad del culto, aun en caso de excomunión. La gran obsesión por los sufrimientos de Cristo, la exaltación del culto de la Hostia y el culto de la Virgen, son manifestaciones importantes como protesta esencial contra la herejía. En el culto ingenuamente politeísta de los abogados de imposibles, los patronos de ciudades y los santos de especialidades,[45] se manifiesta una verdadera división de la fuerza divina. Pensemos asimismo en las leyendas po-

[45] Cf. *supra*, p. 198.

pulares de la Virgen, en los dramas eclesiásticos, en la multitud de prácticas señaladas en el calendario de aquellos tiempos, en el simplismo del arte religioso.

A pesar de todos los abusos y exacciones, de las bulas y dispensas, etc., la religión de aquel entonces tenía la gran ventaja de que daba ocupación abundante a *todas* las capacidades elevadas del hombre, principalmente a la fantasía. Por eso, mientras que la jerarquía atraía sobre sí, a temporadas, un odio tremendo, la religión era verdaderamente popular y asequible a las masas, que vivían dentro de ella y tenían en ella su cultura.

Sería cosa de preguntarse aquí si acaso la verdadera fe de vida de una religión no consistirá precisamente en fundirse audazmente y por su propia cuenta, en cada momento, con la cultura. El cristianismo dio pruebas de su desarrollo mientras impulsó nuevos dogmas, nuevas formas de culto y nuevas formas de arte, es decir, hasta la Reforma. Lo que ocurrió fue que en los tiempos que precedieron inmediatamente a ésta empezaron a dibujarse en el horizonte signos muy dudosos: la desalmada ambición de poder de los príncipes, los terribles papas, el aumento del poder del diablo en la brujería (semipopular, semidominicana).

La Reforma

El cristianismo de la *Reforma* retrotrae la salvación a un proceso interior, a la justificación y la asimilación de la gracia divina por la fe, al lado de lo cual establece el calvinismo su doctrina de la elección de la gracia. La antítesis con el culto católico es precisamente lo que sirve de base para el dogma fundamental de la nueva doctrina. Véase cuán mudables son todas las cosas, cuando se agudizan con tanta sutileza.

La religión ahora se "purifica", es decir, se limpia de todas aquellas prácticas externas y aquellos deberes en que se veían restos del culto antiguo; se pretende que no tenga ya nada que ver con la poderosa capacidad del hombre, con la fantasía, considerada como una po-

tencia pecaminosa y secular, fuente de errores y extravíos; que se "refugie en el interior" del hombre. Esto requería tiempo y cultura, es decir, impopularidad, a menos que se impusiera con carácter general por medio de la violencia. Además, había que realizar grandes esfuerzos para evitar que la fantasía, ahora ociosa, hiciese estragos. He aquí la razón de por qué la Contrarreforma impuso, por lo menos en el arte, la restauración violenta de las relaciones con la fantasía popular y de por qué la pompa infundió su carácter al arte barroco.

La instauración de la religión al modo cristiano primitivo, como una religión eternamente valedera, se llevó a cabo, sin embargo, en una época de características muy distintas, en pueblos industriales que pugnaban fuertemente por desarrollarse, en una época de tremenda fermentación cultural, que luego se vio obligada por la fuerza a rendir silencioso acatamiento a dos ortodoxias, una católica y otra protestante.

La cultura, avasallada y repudiada de un doble modo (como fantasía = arte y ordenación de vida y como cultura), se refugió en un estado de rebelión latente hasta que en la literatura del siglo XVIII estalla abiertamente la aversión de los espíritus contra la Iglesia católica como una pura negación y contra la Iglesia protestante como la disolución de la religión en la razón general, como su viraje hacia el racionalismo y la humanidad y también como un sentimiento de religiosidad individual, según el estado de ánimo y la fantasía de cada cual. Por último, el protestantismo oficial, nacido de un proceso de los espíritus, no pudo sustraerse tampoco a las concesiones.

Cristianismo y cultura

Tratemos ahora de la *relación entre el cristianismo y la cultura en los tiempos modernos*. En primer lugar, la cultura en forma de filosofía e investigación demuestra al cristianismo sus orígenes humanos y su condicionalidad; adopta ante los textos sagrados la misma actitud que ante los demás. El cristianismo, nacido,

como todas las religiones, en momentos de carencia total de crítica y entre hombres completamente apasionados y carentes también de espíritu crítico, no puede mantenerse como algo valedero en sentido estricto y al pie de la letra frente a una vida que abarque todos los aspectos del espíritu. Ante una concepción racional de la naturaleza y la historia, sería absurdo admitir la posibilidad de un territorio exento. Y cuanto más se intenta esto más inexorable se torna en el adversario la tendencia a la crítica y a la disolución de todo lo mítico. A esto hay que añadir la dificultad que supone para nuestra época de cultura unilateral el creer y el representarse qué y cómo han creído otros, y también nuestra incapacidad para explicarnos en pueblos y tiempos lejanos aquella unilateralidad y aquel tenaz espíritu de martirio, indispensables en todas las crisis religiosas de la cultura.

En segundo lugar, la moral procura, en la medida de lo posible, separarse de la religión y marchar por su cuenta. Las religiones, en estos tiempos, gustan de apoyarse en las morales como hijas supuestas suyas; pero contra esto se alza teóricamente la doctrina de una moral independiente del cristianismo y basada exclusivamente en la voz interior de la conciencia, y, prácticamente, el hecho de que, en general, el cumplimiento de los deberes del hombre depende hoy muchísimo más del sentimiento del honor y del sentimiento específico del deber en sentido estricto que de la religión. Ya desde el Renacimiento apuntan claramente los signos de este modo de pensar. La aclimatación artificial del cristianismo con el fin de fomentar la buena conducta no ha dado jamás resultado. No sabemos, naturalmente, hasta cuándo el sentimiento del honor será "el último dique poderoso contra la inundación general".

Un testimonio concreto de la separación entre la moral y el cristianismo lo tenemos, por ejemplo, en la filantropía de los tiempos actuales, que parte de una premisa fundamental optimista y que, proponiéndose como fin impulsar al hombre y estimular su actividad, es más bien una secuela del espíritu de lucro y de la preocupa-

ción por la vida terrenal que un fruto del cristianismo, el cual sólo reconoce, si es consecuente, el abandono de toda riqueza y la limosna. Además, mientras el más allá tiende a interpretarse en un sentido cada vez más liberal, la moral prescinde de los futuros premios y castigos. En general, el espíritu moderno tiende a interpretar todo el grande y profundo enigma de la vida independientemente del cristianismo.

En tercer lugar, la vida secular y sus intereses, sin hablar de esa especie de optimismo que cree en la posibilidad de implantar sobre la tierra un estado de cosas ideal, son hoy más fuertes que todo. El poderoso movimiento secular y terrenal y el poderoso trabajo de todos los grados, incluyendo la libre actividad espiritual, que no deja ya margen material de tiempo para dedicarse a la contemplación, guarda una desproporción grande con el dogma de la Reforma, el cual —ya se piense en la doctrina de la justificación o en la de la elección de la gracia— es un dogma difícil de suyo y no asequible a cualquiera. Entre el cristianismo primitivo y el cristianismo de nuestros días, aun el más riguroso (exceptuando, si acaso, el de los trapenses) existe un profundo contraste. Hoy no gusta ya la sumisión humilde ni encuentra eco la historia de la mejilla derecha y la izquierda; la gente gusta de mantenerse en la esfera social en que ha nacido; hoy es necesario trabajar y ganar mucho dinero y, en general, permitir al mundo todas las ingerencias posibles, aunque se aborrezcan la belleza y el placer; en suma, por grande que sea la religiosidad del hombre de hoy, éste no quiere renunciar a las ventajas ni a los beneficios de la cultura moderna, y con ello aporta al mismo tiempo una prueba de los cambios por los que están pasando las concepciones del más allá.

Los países calvinistas, que son ya, a partir de la Reforma, los países esencialmente industriales y comerciales, han llegado a la fórmula angloamericana de transacción entre el pesimismo calvinista en la teoría y la infatigable actividad de lucro en la práctica. Su posición ha ejercido, indudablemente, gran influencia; pero creemos que no será descabellado decir que no han lle-

gado a tomar nunca en serio el "pequeño número de los elegidos".

Algunos medios muy dudosos de que se valen las ortodoxias actuales son el invocar la "solidaridad de los intereses conservadores", el apoyarse en el estado, que no ve esto con buenos ojos, el mantener en pie el mito a toda costa, etc. Sin embargo, el cristianismo tendrá que retrotraerse de algún modo a su idea fundamental de los sufrimientos de este mundo; cómo se conducirá con ella, a la larga, la voluntad de vivir y crear dentro de él, es cosa que nosotros no podemos predecir hoy.

Adición en 1871. ¿Quién podría decir si nos encontramos ante una gran crisis religiosa? Cualquiera puede advertir cómo se riza la superficie de las aguas, pero habrán de pasar varios decenios para poder discernir si por debajo de ella se está operando realmente un cambio fundamental.

Para terminar, digamos algo, como complemento y parangón de lo dicho más arriba (pp. 151 *ss.*) acerca de la condicionalidad especial de la religión por el arte y la poesía.

Ambos contribuyeron desde muy antiguo en alto grago a la expresión de lo religioso. Sin embargo, la expresión artística y poética exterioriza y profana en cierto modo lo expresado.

Ya la misma lengua traiciona las cosas que expresa: *ut ubi sensus vocabulum regere debeat, vocabulum imperet sensui,*[46] y a esto hay que añadir que los muchos que, aunque sin vocación, tienen que entendérselas con las cosas, se sienten satisfechos de poder entendérselas con las palabras.

El arte, sobre todo, es un traidor: primero, porque delata el contenido de la religión, es decir, arrebata al hombre la capacidad para la devoción profunda y presta a ésta ojos y oídos, sustituye los sentimientos por figuras y episodios y sólo exalta aquélla momentáneamente;

[46] Bacon, *Sermones fideles,* 3.

segundo, porque el arte lleva implícita una alta e independiente peculiaridad por medio de la cual sólo sella pactos temporales y rescindibles con lo que existe en la tierra. Estos pactos son, además, muy libres, pues al arte sólo recibe de su misión religiosa o de otra misión cualquiera la sugestión, sacando su esencia propia del fondo misterioso de que se nutre su vida.

Llega una época, ciertamente, en que la religión se da cuenta de lo libremente que procede el arte libre, contrayendo sus temas, etc. Entonces intenta llevar a cabo la restauración siempre peligrosa de un estilo ya superado y caduco como un estilo hierático llamado a representar solamente lo sagrado de las cosas, prescindiendo de la totalidad de los fenómenos vivos, con lo cual las imágenes quedan naturalmente rezagadas un gran trecho detrás de la realidad simultánea, henchida de vida (el árbol del conocimiento, en el que el arte ha mordido ya).

Aquí hay que incluir, por ejemplo, esa decencia pacata y murriosa del arte y de la música del catolicismo moderno. Y, sobre todo, el calvinismo y el metodismo saben perfectamente por qué repudian violentamente el arte, como lo sabía también el Islam. Tal vez se trate también de una reminiscencia inconsciente de aquel pesimismo propio del cristianismo primitivo, que no sentía la necesidad de representar plásticamente ningún sentimiento o estado de espíritu, aparte de que la pecaminosidad de la criatura repugnaba ya para él su reproducción.

Todo depende, como es lógico, del temperamento de los tiempos y de las religiones. El reverso de esto son las épocas en que el arte contribuye a determinar el contenido de la religión. Homero y Fidias crean los dioses de los griegos; en la Edad Media son las imágenes, sobre todo las de la Pasión, las que suscitan la devoción y las que, en parte, prescriben las oraciones; el drama griego, religioso y solemne, expone en público los problemas más importantes; los dramas católicos de la Edad Media y los autos sacramentales entregan crudamente a la fantasía popular los sucesos y aconteci-

mientos más sagrados, sin miedo alguno a la profanación.[47]

El arte es un aliado maravillosamente tenaz de la religión, que no se deja arrojar del templo así como se quiera; representa la religión aun después que ésta se ha extinguido, por lo menos entre la gente culta (e incluso en algunos pintores, como en Pietro Perugino); en la baja Grecia y en la Italia de los tiempos del Renacimiento, la religión sólo sobrevive, esencialmente (salvo en forma de superstición), a través del arte.

Pero las religiones se equivocan de medio a medio si creen que el arte se acerca a ellas simplemente para ganarse la vida.

Tampoco, en lo que a sus representantes más altos y primarios se refiere, se acerca a la cultura profana de cada época simplemente a ganarse el pan, aunque a veces lo parezca mucho, como ocurre cuando hombres capaces y famosos se prestan a facilitar su arte para ilustrar las lecturas de los filisteos.

[47] En cambio, el protestantismo del siglo XVI se limitaba en sus dramas públicos, por razones fundadas, a alegorías, moralidades, Antiguo Testamento y algo de historia.

IV. LAS CRISIS HISTÓRICAS

Hasta aquí hemos examinado las influencias y entrecruzamientos *graduales y duraderos* de las grandes potencias mundiales las unas sobre las otras y entre sí. Ahora hemos de examinar los que se refieren a los procesos *acelerados*.

Estos procesos muestran una enorme diferencia y al mismo tiempo una sorprendente semejanza en muchos de sus rasgos, basada en lo general humano.

Debemos dejar a un lado, sin embargo, provisionalmente, las crisis primitivas, cuyo desarrollo y cuyos efectos no conocemos con suficiente precisión y que sólo podemos adivinar a base de los hechos posteriores.

Esto es aplicable a las antiguas emigraciones de los pueblos y a las invasiones. Estos fenómenos se produjeron bien por obra de la necesidad, como las emigraciones de los etruscos de Lidia a Italia y el *ver sacrum* de los pueblos antiguos, especialmente los de la Italia central, bien por obra de una súbita fermentación interior, como el levantamiento de los nómadas para lanzarse a la gran conquista ante la aparición de un gran individuo, de lo cual tenemos ejemplos fundamentales en los mongoles bajo Gengis-Khan y en los árabes bajo Mahoma.

En estos casos los pueblos simplistas dejan que su dios nacional les ofrende territorios extranjeros, con la misión de exterminar a quienes hasta allí los venían habitando, como ocurrió, por ejemplo, con los israelitas en Canaán.

En Lasaulx[1] nos encontramos con una concepción optimista un tanto barata acerca de lo fructífero de tales invasiones. Partiendo unilateralmente de la invasión germánica del Imperio romano, dice este autor: "Todo gran pueblo, cuando no alberga va dentro de sí una cierta cantidad de fuerzas naturales intactas a base de

[1] Pp. 80 *ss.*, y especialmente p. 93.

las cuales pueda vigorizarse y remozarse, marcha hacia su ruina y no puede regenerarse más que por medio de una inundación bárbara."

En realidad, no toda invasión representa un rejuvenecimiento; sólo lo representan aquellas en que el invasor es un pueblo joven con *apetencias culturales* y el invadido un pueblo *culto* pero viejo.

Los mongoles —en la medida en que no estemos tomando como causa lo que no es más que antecedente— ejercieron una influencia puramente deletérea sobre el mahometismo asiático, cuya alta capacidad de producción espiritual cesó a partir de aquel momento; no dice nada en contra de esto el hecho de que inmediatamente después de Gengis-Khan surgiesen todavía algunos grandes poetas persas, los cuales habían nacido y se habían formado ya en la época anterior o no tenían el menor contacto, como les ocurría a los sufíes, con la realidad circundante. Las crisis hacen brotar indudablemente lo grande, pero puede ocurrir que sea lo último. Tampoco prueba nada el hecho de que unas cuantas dinastías mongólicas convertidas al mahometismo levantasen en tiempos posteriores espléndidos palacios y mezquitas. En conjunto, los mongoles eran (cuando no englobaron a los turcos) una raza distinta y espiritualmente inferior, como lo demuestra su supremo producto cultural propio: la China.

También los pueblos de raza superior como los caucásicos pueden, por sus dotes nómadas y guerreras asociadas a una religión especial, verse condenados a un estado permanente de barbarie, es decir, de incapacidad para abocarse a culturas superiores, como por ejemplo los turcos otomanos, que llegaron a dominar todo el antiguo Imperio bizantino.

El Islam lleva ya consigo un cierto barbarismo y plantea el antagonismo entre una religión avasalladora y una religión avasallada. A esto hay que añadir la imposibilidad del connubio, la habituación gradual a los malos tratos permanentes, llegando incluso al exterminio lento del pueblo sojuzgado, con una soberbia infernal por parte del vencedor que va habituándose a despreciar en

absoluto la vida humana y convirtiendo esta especie de dominación sobre otros en parte integrante de su *pathos*.

La salvación sólo puede estar en el connubio entre ambos pueblos, y para que exista un connubio salvador ha de tratarse, por lo menos, de pueblos de la misma raza, si no se quiere que la raza más inferior de ambas vuelva a imponerse con el tiempo. Y aun así presentarán las cosas, al principio, todo el aspecto de un estado de decadencia. Baste recordar la brutal degeneración de los Imperios germánicos instaurados sobre el solar del Imperio romano. Que la vida reinante en ellos era absolutamente espantosa, lo confirman los muchos casos de infidelidad, contrarios a la esencia germánica, de que se tiene noticia; parece como si los germanos, al mezclarse, hubiesen perdido las virtudes de su raza para asimilarse de los romanos solamente lo malo. Pero con el tiempo se esclareció la crisis y surgieron nuevas y auténticas naciones; todo fue cosa de tener paciencia durante largo tiempo. Resumen: hay una barbarie sana en la que las cualidades superiores dormitan latentes, pero hay también barbaries puramente negativas y destructoras.

Las guerras

Digamos ahora, por adelantado, algo acerca de la *guerra* como crisis de los pueblos y como un factor necesario hacia un desarrollo superior.[2]

Entre las cosas lamentables de todo lo terrenal, parece contarse la de que el individuo no crea adquirir el pleno sentimiento de su valor más que comparándose con otros y, en ciertos casos, haciéndoselo sentir a éstos de un modo real. El estado, la ley, la religión y la moral, tienen gran trabajo con refrenar esta tendencia del individuo, es decir, con obligarla a quedarse recatada en el interior del hombre. Para el individuo culto resulta ridículo, insoportable, de mal gusto, peligroso y criminal, dejarse arrastrar abiertamente por ella.

[2] Ver también *infra* acerca de la guerra como parte integrante de las crisis *políticas*.

En cambio, entre los pueblos se reputa en ciertos momentos lícito e inevitable el agredirse con un pretexto cualquiera. El pretexto principal para ello es que en la vida de los pueblos no cabe otro fallo y "si nosotros no lo hacemos, lo harán los demás". Prescindamos por el momento de las historias *internas* de nacimiento de las guerras, muy distintas entre sí y no pocas veces complicadísimas.

Realmente, un pueblo sólo adquiere la conciencia de su plena fuerza nacional contrastándola en la lucha con otros pueblos, porque sólo entonces existe aquella fuerza nacional; al llegar a este punto, intentará necesariamente retenerla y se producirá una ampliación general de la medida.

En forma filosófica se cita a Heráclito en apoyo del carácter beneficioso de la guerra: "La guerra es la madre de todo." Lasaulx (p. 85) aduce, a tono con esto, que el antagonismo es la causa de todo desarrollo; del choque entre fuerzas surge, según él, la armonía, la "concordia discordante de las cosas"[3] o la "pugna armónica"[4] —pero téngase en cuenta que en estos pasajes se alude, por ambas partes, a fuerzas propulsoras y vitales, no a una fuerza victoriosa al lado de otra aplastada—; se sostiene incluso que la guerra es algo divino, una ley universal inherente a toda la naturaleza y que no en vano los hindúes tenían entre sus dioses un dios de la destrucción, Siva; que el guerrero obra movido por el entusiasmo de la destrucción; que las guerras purifican la atmósfera como las tormentas, fortalecen los nervios, conmocionan los espíritus y forjan las virtudes heroicas sobre las que se levantan originariamente los estados, frente al abatimiento, la falsedad y la cobardía. Citaremos a este propósito la frase de H. Leo en que habla de "las frescas y alegres guerras llamadas a barrer a la canalla escrofulosa".

La conclusión a que nosotros llegamos es: el hombre es hombre en la paz como en la guerra; la miseria de lo

[3] Horacio, *epist.*, I, 12, 19.
[4] Manilio, *astron.*, I, 141.

terrenal es inseparable de él en ambas situaciones. En general, reinan muchas ilusiones ópticas en favor de los partidos y los individuos con cuyo interés coincide de algún modo el nuestro.

Una larga paz no sólo produce un estado de abatimiento nervioso, sino que permite que surjan toda una multitud de deplorables y angustiosas existencias forzadas que sin ella no habrían surgido y que ahora se aferran como pueden a la vida clamando a grandes gritos por el "derecho", quitando el sitio a las fuerzas verdaderas, enrareciendo el aire y envileciendo además, en conjunto, la sangre de la nación. Hasta que la guerra pone a las verdaderas fuerzas en el lugar que les corresponde y reduce, por lo menos, al silencio a esas existencias miserables.

Además, la guerra, que no es sino la supeditación de toda la vida y la riqueza a *una sola* finalidad momentánea, presenta una superioridad moral enorme sobre el egoísmo descarnado y violento del individuo: desarrolla las fuerzas al servicio de lo colectivo, de la más elevada colectividad, y dentro de una disciplina que al mismo tiempo fomenta la virtud heroica más alta; más aún, sólo ella brinda al hombre el grandioso espectáculo de la supeditación a lo colectivo.

Y como además solamente un poder real puede garantizar una paz y una seguridad largas y la guerra es la que establece el poder efectivo, se llega a la conclusión de que una guerra así lleva siempre aparejada la paz del futuro.

Mas para ello habrá de tratarse, naturalmente, de una guerra justa y honrosa, por ejemplo, de una guerra defensiva, como lo fue la guerra de los persas, que hizo que se desarrollasen gloriosamente y en todos los sentidos las fuerzas de los helenos, o la guerra de los holandeses contra España.

Deberá ser asimismo una verdadera guerra por la existencia de toda la nación. Hay por ejemplo pequeñas querellas permanentes que ocupan el lugar de la guerra pero que no tienen ningún valor como crisis; los héroes alemanes que brillaron en las querellas del siglo XV se

llenaban de asombro cuando tenían que entendérselas con un poder elemental como los husitas.

Las disciplinadas guerras de gabinete de los siglos XVII y XVIII tampoco trajeron consigo apenas más que miseria.

Y muy especialmente las guerras actuales, aunque forman parte de una gran crisis general, consideradas al margen de ésta y de por sí no tienen la importancia ni el alcance de verdaderas crisis; no sacan a la vida civil de sus carriles ni desplazan en lo más mínimo a aquellas miserables existencias forzadas de que hablábamos. En cambio, estas guerras acarrean consigo deudas enormes, es decir, van preparando la gran crisis para el mañana. Su breve duración contribuye también a privarlas del valor de verdaderas crisis; no tensan las fuerzas plenas de la desesperación, razón por la cual no salen tampoco vencedoras del campo de batalla; y, sin embargo, sólo a través de ellas puede efectuarse la verdadera renovación de la vida, es decir, la eliminación conciliatoria de lo viejo por algo nuevo y verdaderamente vivo.

Finalmente, no es necesario ni mucho menos— como decíamos atrás en lo referente a las invasiones— pronosticar en toda destrucción, cualquiera que ella sea, un proceso futuro de rejuvenecimiento. Nuestro planeta se halla ya, tal vez, viejo (sin que para estos efectos interese saber lo viejo que es absolutamente, es decir, la cantidad de veces que ha dado ya la vuelta alrededor del sol, pues puede perfectamente haber envejecido sin necesidad de ser todavía viejo); de los grandes terrenos calcificados no se sabe nunca cómo adquirirán una nueva vegetación noble después de perder la antigua; del mismo modo puede también ocurrir que unos pueblos perezcan sin sobrevivir en otros como elementos o ingredientes de una mezcla.

No pocas veces hasta las defensas más justas resultan ser perfectamente estériles, y lo más que puede conseguirse es que, por ejemplo, Roma ayude a proclamar y perpetuar la *fama* de Numancia, que el vencedor comprenda la grandeza del vencido.

El hablar de un plan universal superior, etc., es un pobre consuelo. Todo acto de violencia que prospera es, por lo menos, un escándalo, es decir, un mal ejemplo; la única enseñanza que puede sacarse de los desafueros de los más fuertes, cuando logran éxito, es la de que no se dé a la vida de la tierra mayor estimación de la que merece.

Crisis verdaderas y crisis falsas

Tracemos ahora una caracterización general de las crisis.

Ya en la remota antigüedad se daba indudablemente, y no de un modo raro, el fenómeno de naciones que se deshacían por el *levantamiento de clases y de castas* contra un despotismo o contra un derecho sagrado agobiador; la religión jugaría inevitablemente un papel de ambos lados y es probable también que por este camino surgiesen nuevos pueblos y nuevas religiones. Sin embargo, no conocemos suficientemente la trayectoria espiritual de estos fenómenos.

Luego vienen las numerosas crisis, que conocemos ya más en detalle, de los estados *griegos*, crisis que recorren el ciclo de monarquía, aristocracia, tiranía, democracia y despotismo. Sin embargo, estas crisis, aunque auténticas, son puramente locales y sólo pueden ser accidentalmente comparadas entre sí, pues en la Hélade el proceso se desarticula en toda una serie de procesos locales sueltos, y ni siquiera la guerra del Peloponeso ocupa el puesto de una gran crisis *nacional*, que allí sólo habría podido consistir en la transición a un gran estado. Este fenómeno no se dio tampoco bajo Macedonia, ni siquiera bajo el Imperio romano, el cual dejó subsistir en la devastada Grecia tanta autonomía e incluso tanta libertad de tributos que parecía como si siguiese todavía en pie la *polis*.

En *Roma*, pese a todas las llamadas revoluciones, se evitó siempre la verdadera, la grande y fundamental crisis, es decir, la entrada en la historia de la dominación de las masas. Antes de que empezasen las revoluciones,

Roma era ya un imperio universal. Pero aquí el estado pasaba siempre de manos de unos poderosos a manos de otros poderosos, a diferencia de lo que ocurría en Atenas, donde en el siglo v las masas de la ciudad dominante pretendían gobernar un imperio de unos 18 millones de almas, la hegemonía ática, hasta que esto dio al traste con el imperio y con la ciudad. Además, la Roma de aquel entonces no tenía a su lado enemigos como Atenas en Esparta y en Persia; Cartago y los diadocos hacía ya mucho tiempo que habían sido abatidos; Roma sólo tenía que entendérselas ya con los cimbrios y los teutones, peligrosos a pesar de todo, y con un Mitrídates.

Las llamadas guerras civiles presentan desde los Gracos el siguiente cuadro: frente a una nobleza que vive sólo para el goce y que va degenerando cada vez más, se ponen en acción los ciudadanos empobrecidos, los latinos, los itálicos, los esclavos. Con la particularidad de que estos elementos son movilizados principalmente por figuras de nobles, aunque sea actuando en función de tribunos del pueblo, o por gentes como Mario. La nobleza, encadenada a las enormes riquezas amasadas ya o que espera obtener en las provincias, sólo puede ceder en pequeñas cosas y, por otra parte, es cercada y sitiada por sus propios hijos arruinados, como Catilina.

Luego viene César, quien con su usurpación salva a Roma de todos los catilinarios presentes y futuros. Sin aspirar a un despotismo militar, decidió en realidad la marcha de las cosas por medio de los soldados fieles a él. Por eso la última llamada guerra civil reñida por sus herederos fue también una lucha entre soldados.

La dinastía julia dio remate tranquilamente a la destrucción de la nobleza iniciada por Mario y por las guerras civiles. Pero el Imperio era ahora realmente la paz, con una sorprendente seguridad ante todo movimiento en el interior. Las revoluciones de distintas provincias tienen su raíz especial y fácilmente comprobable en las condiciones sociales, como ocurrió con las sublevaciones que se produjeron en las Galias por las deudas, por ejemplo, las de Floro y Sacovir en tiempos de Tiberio.

Otras veces eran explosiones de furia religiosa, como la de los judíos, encabezada por Barcoquebas, bajo Adriano. Son todas ellas manifestaciones puramente locales.

El único peligro en esta época está en la tendencia tanto de los pretorianos como de las legiones extranjeras a imponer emperadores. Sin embargo, las llamadas crisis que siguen a la muerte de Nerón y a la de Pertinax no son tampoco verdaderas crisis, sino momentos tormentosos. Nadie pretende cambiar la forma del Imperio, los grandes emperadores emplean al ejército en grandes guerras; la usurpación del siglo III es esencialmente una usurpación salvadora; se hace todo lo imaginable para que Roma siga siendo lo que es. El espíritu de dominación de Roma es lo suficientemente fuerte, incluso en provincias de los confines del Imperio, como lo eran los emperadores ilíricos para mantener todo el edificio en pie.

Los cambios orgánicos y otros buenos deseos que la ciencia moderna ha querido aconsejar a veces a los emperadores de aquella época, resultan desde luego un poco tardíos. Y un Imperio como Roma no cambia voluntariamente, ni cambia, desde luego, con ventajas, sino que sigue viviendo tal y como es.

Bajo Constantino y sus sucesores el Imperio sobrevive a la gradual instauración de una sociedad y una Iglesia cristiano-ortodoxas, que sirven ahora de infraestructura al maltrecho Imperio. Y mientras éste sigue siendo el mismo, no tiene más remedio que facilitar su brazo secular para la persecución de arrianos y paganos. Finalmente, una vez organizada totalmente la ortodoxia y habiendo tomado bajo su égida a una parte de la tradición de la antigüedad, el Imperio ya puede morir.

Las *verdaderas* crisis son siempre *raras*. Los manejos civiles y eclesiásticos han atronado el aire en diferentes épocas con un largo e intenso estrépito, pero sin llevar a cabo ninguna transformación vital. Ejemplos de cambios de éstos en que no se conmueve ni entra en litigio la base política y social y que, por tanto, no puedan ser considerados como verdaderas crisis, los tenemos en las guerras inglesas de las Rosas, en las que el pueblo se

agrupa en torno a dos facciones de la nobleza y de la corte, y en las guerras francesas de la Reforma, en las que lo fundamental son realmente las dos huestes de la nobleza y en las que se trataba de saber si el rey podría afirmar su poder al margen de las dos facciones o debería someterse a ambas.

Volviendo a Roma, la verdadera crisis de este estado fue la emigración de los pueblos. Este fenómeno presenta en el más alto grado el carácter de una crisis verdadera: fusión de una fuerza material nueva con otra antigua, la cual sobrevive, sin embargo, en una metamorfosis espiritual, transformada de estado en Iglesia.

Esta crisis no tiene paralelo en ninguna otra que haya llegado a nuestro conocimiento y es única en su tipo.

Las crisis de los grandes pueblos cultos

Al limitarnos a las *crisis de los grandes pueblos cultos*, pero teniendo en cuenta también las crisis fracasadas, nos encontramos con el siguiente fenómeno general:

Dado el estado enormemente complejo de la vida, en que el estado, la religión y la cultura aparecen alineados y yuxtapuestos en las formas más derivadas, en que la mayoría de las cosas, tal como se presentan hoy, han perdido la conexión justificativa con sus orígenes, unos elementos habrán alcanzado ya desde antiguo una extensión o un poder excesivo, con tendencia a abusar de él según la ley de todo lo terrenal, mientras que otros elementos sufrirán una exagerada limitación.

Puede ocurrir que las fuerzas comprimidas pierdan así su elasticidad o que, por el contrario, la aumenten, según su contextura, y que el espíritu del pueblo en el mayor sentido de la palabra tenga la conciencia de haber estado oprimido. En este último caso estallará donde sea algo que venga a perturbar el orden público, pudiendo ocurrir una de dos cosas: o que este algo sea sofocado, después de lo cual el poder dominante, si tiene sabiduría, buscará el modo de poner un remedio, o que el estallido vaya seguido sin que casi nadie lo espere de una crisis

de todo el estado general de cosas, hasta llegar a extenderse por toda la época y por todos o muchos de los pueblos de la misma órbita cultural; las invasiones de fuera y hacia fuera se empalman por sí mismas a estos fenómenos. El proceso universal adquiere súbitamente una espantosa celeridad; desarrollos que, por lo general, requieren siglos parecen cruzar ante nosotros como raudos fantasmas en meses y en semanas, desapareciendo en seguida.

¿Pueden atajarse las crisis?

Surge ahora el problema de saber si las crisis pueden atajarse y cuáles y por qué no se hace esto.

La crisis del Imperio romano no podía atajarse, puesto que respondía al empuje de pueblos juveniles y de gran fecundidad hacia la posesión de territorios situados al sur y en los que existía penuria de hombres; era una especie de nivelación fisiológica, operada en parte ciegamente.

Algo análogo ocurre con la difusión del Islam. Los sasánidas y los bizantinos tenían que haber sido algo completamente distinto de lo que en realidad eran para poder hacer frente a aquel fanatismo que prometía a los caídos el paraíso y a los vencedores el disfrute de la dominación del mundo entero.

En cambio, habría podido atajarse esencialmente la Reforma y habría podido mitigarse en alto grado la Revolución francesa.

Para atajar el movimiento de la Reforma habría bastado con proceder a una reforma del clero y a una reducción moderada de los bienes de la Iglesia, que se hallaban íntegramente en manos de las capas dominantes. Enrique VIII, y luego la Contrarreforma, demuestran lo que hubiera sido posible hacer. Había mucho descontento en los espíritus, es verdad, pero no se había difundido aún el ideal positivo de una nueva Iglesia.

Bastante más difícil habría sido evitar que en 1789 se desencadenase en Francia la violencia, porque en la gente culta había echado raíces ya una utopía y en las

masas se había ido acumulando un rico arsenal de odio y de espíritu de venganza.

Sin embargo, castas como la jerarquía eclesiástica y la antigua nobleza francesa son absolutamente incorregibles, aunque vean abrirse claramente ante sus ojos el abismo. Por el momento, resulta más desagradable tener que desaparecer *con seguridad* en unión de todos los de la misma clase que exponerse *tal vez* a un diluvio universal. Aparte de este cálculo de probabilidades, puede ocurrir que las condiciones estén tan corrompidas que ya no sea posible pensar en la posibilidad de que las castas se corrijan; y tal vez exista también la perspectiva predominante de que otros elementos de fuera se adueñen del movimiento, tan pronto como éste se produzca.

La cuestión de si el *espíritu de la época* que precede a las crisis es la simple suma de individuos que piensan del mismo modo o más bien, como cree Lasaulx (páginas 24 *s.*), la causa superior de que la crisis fermente, es una cuestión que no podemos resolver, como no podemos resolver nada de cuanto se refiere al problema de la libertad y la falta de libertad.

En el fondo el hombre se siente arrastrado por la tendencia a los grandes cambios periódicos y por alto que fuese el grado medio de dicha que se le asegurase, acabaría exclamando un día (y entonces con mayor razón), con Lamartine: "¡Francia se aburre!"

Cómo se extienden las crisis

Una premisa aparentemente esencial de las crisis es la existencia de un tráfico muy extenso y la difusión en grandes zonas de un modo ya semejante de pensar acerca de distintas materias.

Pero cuando ha llegado la hora y existe la verdadera materia, el contagio se extiende con la rapidez del rayo a cientos y cientos de millas y a través de las poblaciones más diversas, que por lo demás apenas si se conocen. La nueva recorre los aires y hay por lo menos una cosa, la que interesa, en que todos se entienden, aunque sólo sea a base de un vago "las cosas tienen que cambiar".

En la primera Cruzada las grandes masas se pusieron en pie a los pocos meses e incluso a las pocas semanas de empezar a predicarse la nueva para lanzarse hacia una nueva patria ignota o hacia la muerte segura.

Y lo mismo ocurrió en la guerra de los campesinos, que hizo que éstos tuviesen una sola idea en cientos de pequeños territorios al mismo tiempo.

Es cierto que en 1789 Francia se hallaba ya muy nivelada y tenía un tráfico muy grande, pero no ni con mucho tan grande como hoy; en cambio existía una gran homogeneidad de pensamiento entre las gentes cultas de la época.

Sin embargo, a pesar de la inaudita intensidad de tráfico de nuestra época podemos afirmar que ésta es menos adecuada para las crisis, pues el mucho leer, el mucho razonar y el mucho viajar sirve, en tiempos normales, para embotar a la gente. Cierto es que si la crisis llegase a estallar desempeñaría su papel en ella el ferrocarril, arma de dos filos de la que hemos de hablar más adelante.

Las poblaciones urbanas son más asequibles a las crisis por el lado del razonamiento y más accesibles a los demagogos; en cambio, en las poblaciones rurales pueden las crisis ser más feroces, según el carácter de éstas.

Fisonomía inicial de las crisis

Refiriéndonos ahora a la fisonomía inicial de las crisis, vemos que en ellas se destaca primeramente el lado negativo, acusador, la protesta acumulada contra el pasado, mezclada con imágenes espantosas de una opresión aún mayor y desconocida. Y aunque Bacon[6] exagere estas imágenes, son tal vez un factor que contribuye a producir la explosión, es decir, la perturbación del orden público en su forma anterior. Fatalmente contribuyen especialmente a esto todas aquellas personas excitadas que a partir de los primeros excesos se convierten en gentes clamantes.

[6] *Sermones fideles*, 15, *de seditionibus et turbis*.

La crisis, que se inicia por una cosa, se ve luego impulsada por el viento poderoso de muchas otras cosas, sin que ninguno de los que participan en la lucha sepa absolutamente nada de cuál será la fuerza que habrá de triunfar en definitiva. Los individuos y las masas tienden siempre a atribuir la causa de cuanto los oprime al último estado de cosas vigente, cuando en realidad se trata en la mayoría de los casos de cosas inherentes como tales a la imperfección humana. Para convencerse de esto bastaría con echar una mirada a la escasez de recursos de todo lo terrenal, a la penuria de la naturaleza en su administración; pero generalmente se tiende a pensar que la historia procede de otro modo que la naturaleza.

Finalmente, en el movimiento toman parte todos los que quieren que las cosas cambien de rumbo, por el motivo que sea.

Se hace responsables en absoluto del estado de cosas imperante hasta entonces a los titulares de él, entre otras razones porque no se busca solamente el cambio, sino también la venganza y porque los muertos están ya fuera del alcance de la mano del hombre.

Al heroísmo barato contra los considerados culpables, sobre todo cuando se da la posibilidad de alcanzarlos y perseguirlos uno por uno, se une una falta espantosa de equidad contra todo lo anterior; tal parece como si la mitad de las cosas estuviese podrida y la otra mitad tendiese angustiosamente desde hace ya mucho tiempo a conseguir un cambio general.

Claro está que sólo con esta coalición ciega de todos los que, por las razones que sea, quieren que las cosas cambien es posible sacar de quicio un estado de cosas vigente; a no ser por eso las viejas instituciones, fuesen buenas o malas, se eternizarían, es decir, se mantendrían en pie hasta que la nación correspondiente se hundiese.

Puede ocurrir, sin duda alguna, que a una crisis se le cuelguen al cuello en sus mismos comienzos alianzas extrañas a ella, pero no puede desecharlas aunque tenga la sospecha de que llegará el momento en que le ganen la delantera y la desplacen, de que otras fuerzas distin-

tas de las que han comenzado la revolución sean las que vengan a continuarla.

La historia necesita movilizar una cantidad enorme de elementos y armas, un estrépito verdaderamente desproporcionado para conseguir un resultado relativamente pequeño, resultado que no siempre es el que se deseó o el que valía la pena desear. Por lo demás, es el mismo fenómeno que se da en la vida de los individuos: muchas veces se pone en tensión todo el *pathos* para conseguir una decisión de la que ni uno mismo sabe qué saldrá en último resultado y que luego trae consigo no pocas veces un destino vulgar, aunque necesario.

La imagen fantástica del futuro

Hablemos ahora del lado *positivo*, ideal de los comienzos de las crisis. Esto depende del hecho de que no sean los más miserables, sino los elementos ascensionales los que encabecen la crisis en su periodo verdaderamente inicial; son estos elementos los que infunden a la crisis en sus inicios su esplendor ideal, unas veces con sus palabras, otras veces con sus dotes personales de otra clase.

Comienza así, en proporciones gigantescas, ese espejismo de esperanzas que fascina a capas enteras de los pueblos. En las masas la protesta contra el pasado se combina también con las brillantes y fantásticas perspectivas del futuro, que hacen imposible toda serena reflexión; a veces esas fantasías delatan la signatura más íntima del pueblo en cuestión; tal vez palpite también en ellas, reumáticamente, un cierto sentimiento de vejez que se pretende ahogar con un postulado de rejuvenecimiento. Las peleidas cocieron a su propio padre por sugestión de Medea, pero el padre siguió muerto.

En estas épocas se aprecia un descenso de los crímenes comunes: hasta los malos se sienten arrastrados por la corriente común.[6]

Hasta un Chamfort, que en sus *Maximes* y sus *Carac-*

[6] Cf. Guibert, *Novigent. ap. Bongars*, p. 482.

tères es un pesimista con cierto tinte de voluptuosidad cuando se trata de la vida humana en conjunto, se convierte en un optimista acusador en cuanto estalla la revolución.

Una época como éstas de excitación esperanzada es la que nos pinta Tucídides (IV, 24) con motivo de las negociaciones que precedieron a la expedición siciliana. El estado de ánimo de los atenienses era una mezcla de esperanza de entrar en posesión de aquella tierra, de apoderarse de los tesoros señalados por los de Egesto y de obtener una soldada de guerra permanente; y los más jóvenes se embarcaban en la aventura "porque querían ver y conocer un país lejano y les animaba la esperanza de conservar sus vidas". Por todas partes se veía entonces, en los hemiciclos, gente dibujando en el suelo el perfil de la isla;[7] y a todo esto se unía la fiebre del proceso de los hermokópidas, atizada por los enemigos secretos.

En la primera Cruzada, que tiene una importancia tan extraordinaria porque sus consecuencias reales, histórico-universales y permanentes se revelaron en un territorio muy distinto del de la ansiada Palestina, contribuyó a animar a las masas, según Guibert, una curiosa imagen fantástica, mezcla de terrenal y de celestial.

Recordemos también las visiones de Carlos VIII. El impulso hacia Italia, que comenzó con una importancia extraordinaria, como si se tratase de una crisis universal, pero que sólo fue el comienzo de una era de intervención.

En cambio, en la guerra de los campesinos fue precisamente el comienzo de la crisis lo que no tuvo nada de fantástico; la ingerencia de los quiliastas no pasó de ser un factor secundario.[8]

La Revolución inglesa fue la crisis en cuyos inicios encontramos menos elementos de fantasía. Y se comprende que fuese así, pues este movimiento no puso en tela de juicio ni por un momento la vida social vigente, no exci-

[7] Plutarco, *Alcibíades*, 17.

[8] Sobre las ideas de estos últimos cf. Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, t. II, pp. 185, 207 *ss.*

tó en lo más mínimo las supremas fuerzas nacionales, revistió en los primeros años la forma de un lento proceso jurídico y ya en 1644 cayó en el fondo en manos del ejército parlamentario y de su Napoleón, los cuales ahorraron a la nación inglesa años como los de 1792 a 1794. Además, todo verdadero calvinismo y puritanismo es por naturaleza demasiado pesimista para desplegar imágenes esplendorosas; por eso las fantásticas prédicas de los independientes no llegaron a producir ninguna conmoción en la vida de la época.

En cambio, el imperio de la imagen fantástica inicial se acusa con todo su esplendor en los *Cahiers* de 1789[9] bajo la égida de la doctrina rousseauniana acerca de la bondad de la naturaleza humana y del valor de los sentimientos como garantía de la virtud. Fue un periodo de fiestas y de banderas, que tuvo su brillante apogeo en 1790, en la fiesta del Campo de Marte. Tal parece como si en estos momentos la naturaleza humana hubiese de poner en acción toda su capacidad de esperanza.

Se propende con demasiada facilidad a presentar estas imágenes ideales como el espíritu específico de una crisis, cuando en realidad no son más que la luna de miel a la que seguirán días grises y amargos.

Siempre será imposible calibrar certeramente de antemano, en sus inicios, el grado y el valor de una crisis y sobre todo su capacidad de difusión, pues lo decisivo en estos casos no es tanto el programa como la masa de materia inflamable acumulada, es decir, el número y la disposición de ánimo de los que además de sufrir se inclinan desde tiempo atrás a luchar por un cambio general. Lo único que puede afirmarse como seguro es que la resistencia material sólo sirve para avivar las llamas cuando se trata de verdaderas crisis, mientras que las falsas crisis o las crisis superficiales se paralizan al tropezar con ella, tal vez después de un grande y estrepitoso griterío.

Cuando, al comienzo, en un momento aparentemente decisivo, la cosa se aplaza y queda en el aire, es corriente

[9] Ed. Chassin.

que el partido innovador tienda a creerse en una posición ventajosa, puesto que si el adversario hubiera querido lo habría aplastado. Basta recordar la crisis producida en la plaza de Münster en 1534, que decidió sin lucha el triunfo de los anabaptistas. Pero en estos casos depende mucho, en general, del sentido en que entretanto siga laborando la fantasía. La crisis, si no quiere perder terreno, tiene que seguir dirigiéndola. E intenta hacerlo por medio de manifestaciones exteriores, pues las simples manifestaciones pueden ser ya de por sí pruebas de poder y *deben* serlo además, por regla general; de lo que se trata es de comprobar hasta dónde puede llegarse con el poder existente.

Las grandes *asambleas nacionales* son los palenques oficiales de las crisis. Pero estas asambleas suelen envejecer muy rápidamente y son incompatibles con la existencia de los verdaderos poderosos (como hubo de subrayarlo Napoleón en 1815).[10] El verdadero barómetro del poder está más bien en los *clubs* y en las *hetairías*, que pueden formarse y transformarse en cada momento con arreglo al estado de cosas vigente y cuya característica es la falta de escrúpulos.

En la primera fase de la crisis, cuando se elimina lo que venía oprimiendo y se persigue a sus representantes, comienza ya ese fenómeno que produce un asombro tan necio: el de que los dirigentes iniciales del movimiento sean desplazados y sustituidos por otros.

Unas veces, aquellos dirigentes eran órganos de fuerzas distintas y pasan a segundo plano al revelarse *una* fuerza *única* como la verdadera fuerza motriz, aplastando o arrastrando tras de ella a las demás, como ocurrió por ejemplo en la Revolución inglesa que, iniciada por los caballeros, sólo fue llevada a cabo, manifiestamente, por los "cabezas peladas", poniéndose de relieve que su fuerza motriz no fue precisamente el sentido jurídico constitucional, sino el independentismo.

Otras veces, aquellos líderes viéronse puestos a la cabeza del movimiento sin fundamento alguno por la fan-

[10] Cf. *Fleury de Chaboulon*, t. II, p. 111.

tasía (propia o ajena) en medio del confusionismo general, gracias por ejemplo a su simple talento oratorio.

Otras veces, trátase de gentes soberbias y vanidosas, como Pedro de Amiens y sus compañeros, al iniciarse la primera Cruzada, que se consideran los verdaderos autores del movimiento y no son más que pobres fenómenos o síntomas de él, gentes empujadas por el movimiento y que se consideran sus propulsores.

Son las velas abigarradas y tensas por el viento que se consideran la causa de que el barco ande, cuando en realidad no hacen más que recibir en su superficie el viento, el cual puede cambiar el cuadrante o cesar en el momento menos pensado.

Quien denote el más leve cansancio o no se halle ya a la altura del movimiento cada vez más veloz es desplazado con asombrosa rapidez; en el plazo más breve puede madurar una segunda generación de gentes formadas en el movimiento, que sólo representan como tales la crisis y su fuerza motriz específica y esencial y que se sienten ya mucho menos vinculados al estado de cosas anterior que las gentes de la primera tanda. En épocas como éstas es precisamente cuando el poder admite menos interrupciones; allí donde *un* hombre o un partido se desploma por el cansancio o perece surge inmediatamente otro, que a su vez puede hallarse muy poco a la altura de *su* momento y que sin embargo ve cómo en este momento todo cristaliza en torno a él. El hombre da por supuesto tácitamente que todo poder acabará procediendo siempre de un modo racional, es decir, reconociendo a la larga y honrando las condiciones generales de la existencia. Hasta la llamada anarquía va cristalizando lo más rápidamente posible en fragmentos sueltos de poder, es decir, representaciones, por toscas que ellas sean, de lo colectivo; los normandos, primero en el norte de Francia y luego en el sur de Italia, empiezan actuando como bandidos, para acabar fundando rápidamente estados sólidos.

En todas las crisis nos encontramos con el fenómeno de que la indisciplina se trueca rápidamente en obediencia, y viceversa. Y todo lo que sea plegarse y obedecer

implica el estancamiento de la responsabilidad y del sentimiento de mareo que ésta lleva consigo.

Lo "social" en las crisis

Al seguir desarrollándose, las grandes crisis arrastran consigo esos aspectos *sociales* que ponen los pelos de punta a los idealistas que pretenden justificarlas, desencadenan la *miseria* y la *codicia*, en parte por el estancamiento del tráfico civil, en parte por el robo que queda disponible y en parte por la impunidad.

Según los casos, las crisis cuentan con el apoyo o la enemiga de la *religión* o abren una brecha en la religión, traen un desdoblamiento de ésta en dos fragmentos, por donde todas las luchas asumen a la par el carácter de guerras religiosas.

Y no sólo esto, sino que entra también en fermentación *todo el resto de la vida*, mezclándose con la crisis, en pro o en contra de ella, a través de mil fisuras. Llega incluso a parecer como si la crisis absorbiese con ella y en ella la capacidad de movimiento de toda una época, como ocurre con las epidemias, que hacen disminuir las demás enfermedades, alternándose los saltos, las dilaciones, los retrocesos y los nuevos saltos según los impulsos fundamentales que actúan en cada momento.

Cuando se *entrecruzan dos* crisis, la más fuerte de las dos se abre paso momentáneamente por entre la más débil. El antagonismo entre la dinastía de los Habsburgo y Francia pasó dos veces a segundo plano ante el antagonismo entre la Reforma y la Contrarreforma, una vez antes de 1589 y otra vez desde la muerte de Enrique IV hasta Richelieu.

La lucha entre los husitas y los católicos fue suplantada de hecho por una lucha entre bohemios y alemanes, hasta imprimir a los primeros un sello eslavo marcadísimo.

Las fuerzas de resistencia

Hablemos ahora de las *fuerzas de resistencia.* Son éstas todas las instituciones establecidas, consolidadas ya desde hace mucho tiempo como derechos existentes, más aún, como *el derecho* y a cuya existencia están vinculadas de diversos modos la moral y la cultura, así como también los individuos titulares de esas instituciones y encadenados a ellas por derecho y por deber.

De aquí el carácter tan *espantoso de esas luchas* y el que hagan que se desencadene el *pathos* por ambas partes. Cada uno de los partidos en pugna defiende "lo más sagrado" para él, uno un deber abstracto de fidelidad y una religión, y el otro un nuevo "principio universal".

A esto hay que añadir la indiferencia en cuanto a los medios y hasta el cambio de armas: el reaccionario solapado se hace pasar por demócrata y el "liberal" se entrega a todas las violencias imaginables.

Recordemos a este propósito la desintegración de la vida del estado griego en la Guerra del Peloponeso, tal como la describe Tucídides (III, 81-83) y que era ya, en el fondo, una reacción frente al terrorismo del demos y de los sicofantes contra todo lo que significaba algo. Después de relatar los horrores de Corcira se nos dice que todos los helenos se estremecieron. La guerra, que es siempre maestra de violencia, permitió a los partidos provocar intervenciones; en los estallidos tardíos se ejercitaba con retraso la venganza no ejercida antes; llegó a cambiar incluso el significado de todas las palabras, en el lenguaje; todo el mundo procuraba tomarle la delantera al otro en cuanto a maldad; cada grupo formaba hetairías para hacer triunfar su causa a despecho de la ley, cuya infracción por todos era el vínculo común que los unía; la periferia daba la pauta a la conducta de la gente, la cual prefería obrar malignamente y con habilidad antes que inspirándose en el bien, pero con torpeza. Por todas partes imperaban el afán de dominio, el egoísmo, la codicia; las gentes sin partido veíanse condenadas a la ruina por envidia, precisamen-

te porque sabían mantenerse en pie. Todos los matices de la maldad aparecían representados, el lenguaje sencillo y honesto era objeto de befa y desapareció, imponiéndose como tono general el de los hechos insolentes.

La necesidad de triunfar a toda costa determina en épocas como éstas esa indiferencia absoluta en cuanto a los medios y conduce muy pronto a un olvido total de los principios en un comienzo proclamados, y por este camino se llega a un terrorismo que hace imposible toda acción legítima, fecunda y creadora, que compromete la crisis en su conjunto y que en sus comienzos suele valerse de esta excusa tan conocida del peligro del exterior cuando en realidad nace de la furia incontenible contra los enemigos en parte inaprehensibles de dentro, de la necesidad de encontrar un medio fácil de gobierno y de la conciencia cada vez más clara de que se es una minoría. La marcha ascensional de este terrorismo se comprende sin gran dificultad, pues si cediese se abriría inmediatamente la brecha para que se colase por ella la venganza por las tropelías ya cometidas. Lejos de ceder, no tiene más remedio que ir en aumento cuando se presenta un peligro de fuera, como ocurrió en Münster en 1535.

En estas situaciones el ojo empañado llega a considerar la destrucción del adversario como la única salvación posible; no hay que dejar que vivan ni sus hijos ni sus nietos: "muerto el perro se acabó la rabia". Bajo el influjo de verdaderas visiones espectrales se procede a una destrucción por categorías a base de una selección inspirada en los principios; al lado de ella, las grandes matanzas de masas, anónimas y a tientas, tienen una eficacia muy relativa, pues sólo se producen ocasionalmente, mientras que aquellas otras ejecuciones son, en cambio, periódicas e interminables. Era éste un método aplicado con frecuencia en las repúblicas griegas e italianas y en él hay que incluir también las proscripciones del viejo Mario, ya demente, contra la nobleza como casta (87-86 a. c.). En la creencia de

que el adversario haría lo mismo, si pudiese, se encuentra la excusa necesaria para estos hechos.

Los emigrados, a los que, exagerando enormemente, se considera o se pretexta considerar demasiado poderosos, provocan siempre la mayor de las furias. Se reputa como un robo el hecho de que alguien pretenda sustraerse a la violencia y el asesinato. El mundo se indigna cuando los príncipes, como los grandes duques Cosimo y Francesco Médicis, destruyen a sus emigrados desde lejos por medio del veneno; en cambio, cuando las repúblicas encarcelan o ejecutan a las familias de los emigrados retenidas dentro del país, esto se considera simplemente como una "medida política".

Pero a veces el terrorismo repercute sobre la propia crisis. La revolución devora a sus propios hijos; cada etapa de la crisis devora como moderados a los representantes de la etapa inmediatamente anterior.

Estancamiento y declive

Puede ocurrir que al paso que la crisis absorbe a varios pueblos de la misma órbita cultural (principalmente a los pequeños estados, que se dejan arrastrar fácilmente por ellas), entretejiéndose tal vez con las fuerzas y pasiones comprimidas en estos pueblos y provocando en los espíritus de estos países reflejos peculiares, aquella crisis se halle ya en el país que le sirvió de cuna en estado de *estancamiento y de declive* e incluso que su tendencia originaria se haya trocado ya en lo contrario, es decir, que se haya producido lo que se llama reacción. Las causas de este fenómeno son las siguientes:

1º Al proceso anterior de exageración desmedida tiene necesariamente que seguir, con arreglo a las normas corrientes de la lógica humana, un estado de cansancio.

2º Las masas, cuya irritabilidad sólo es grande al principio, se apartan o se muestran simplemente indiferentes. Puede ocurrir que tengan ya a buen recaudo su botín y puede también ocurrir que nunca hayan he-

cho causa común con el movimiento más que en una medida limitada y que se haya supuesto sin fundamento alguno que hacían causa común con él de un modo incondicional, aparte de que a la gran masa de los campesinos nunca se les consulta ni se les tiene en cuenta apenas.[11]

3º Al desencadenar la violencia, la crisis pone en movimiento una serie de fuerzas dormidas que toman posiciones, reclaman de pronto su botín en medio del caos y devoran el movimiento sin preocuparse en lo más mínimo del que fuera su contenido ideal. Éste era el estado de espíritu de la mayoría de los güelfos y de los gibelinos del siglo XIII.

4º El cadalso se apodera preferentemente de quienes personifican del modo más claro cada periodo de culminación de la crisis y esto hace que sucumban los más fuertes; la llamada segunda generación presenta ya un carácter débil y epigónico.

5º Los portaestandartes supervivientes del movimiento han cambiado ya interiormente y aspiran en parte a gozar de los frutos de la lucha y en parte, al menos, a salvarse.

Y aunque la *causa* siga en pie, cae *en otras manos* y deja de ser ya algo irresistible. Hasta 1524 la Reforma alemana fue una causa popular encaminada plenamente a superar por entero y en corto plazo a la Iglesia antigua; luego vino la guerra de los campesinos y la tomó aparentemente en sus manos para llevarla rápidamente a puerto seguro; el mal término de esta guerra produjo un perjuicio permanente a aquella causa, en primer lugar porque allí donde triunfó se convirtió en una causa gubernamental y en la causa de sistematizadores dogmáticos, y en segundo lugar porque el fortalecimiento de los gobiernos católicos le impidió penetrar en la Alemania noroccidental. El epílogo anabaptista de Münster no hizo sino contribuir a este resultado.

[11] A los colonos romanos del siglo IV, por ejemplo, no les preguntaban si querían hacerse cristianos, ni a los campesinos polacos del siglo XVI si querían ser protestantes; era el señor el que disponía acerca de su religión.

La desilusión

Sobreviene luego una *desilusión* increíble, aun independientemente de toda la miseria que esto acarrea. Se toleran con la mayor paciencia los gobiernos más lamentables y la gente se resigna a todo lo que poco tiempo antes habría provocado verdaderas conmociones. En la Inglaterra de Carlos II, por ejemplo, se sacrificaba a los presbiterianos a quienes este rey debe su corona.[12]

Este desencanto puede, como demuestra el ejemplo de la Revolución francesa, conseguir éxitos brillantes en el exterior a la par que crea una situación verdaderamente deplorable dentro del país; es un estado muy distinto de la amargura que sigue a las derrotas y tiene también, como puede demostrarse, raíces muy diferentes.

Ahora se impone de un modo *permanente* algo muy distinto del movimiento originario. Así por ejemplo, en Francia se impone la igualdad, cuando la revolución creía ingenuamente que había conseguido también educar a los hombres para la libertad. La propia revolución se consideraba como la libertad misma, cuando en realidad era un proceso tan caóticamente falto de libertad como puede serlo, por ejemplo, el incendio de un bosque. Y los *resultados permanentes* obtenidos resultan ser asombrosamente pequeños, comparados con los grandes esfuerzos y las grandes pasiones alumbrados durante la crisis.[13] Cierto es que en las crisis verdaderamente grandes las consecuencias verdaderas (es decir, relativamente verdaderas) sólo pueden apreciarse en su conjunto (lo que llamamos lo bueno y lo malo, es decir, lo que cada observador considera deseable y no apetecible, pues no es posible decir otra cosa) al cabo de algún tiempo, tiempo que es proporcional a la mag-

[12] Sobre la desilusión que trajo consigo la Reforma alemana, cf. Franck, prólogo al libro III de la *Crónica*, fol. 255. A este propósito cabe pensar también en los Países Bajos, que mantuvieron el catolicismo, en el año 1566 y luego en 1577.

[13] Cf. *supra*, pp. 224-225.

nitud de la crisis misma; y se plantea el problema de saber en qué figuras afirma su contenido específico en sus manifestaciones secundarias y terciarias.

Intervenciones extranjeras

Es una suerte grande, que pocas veces se da, el que las crisis no caigan en manos de intervenciones extranjeras o incluso conviertan en dueño de la situación al enemigo secular. Un caso único en este sentido es el de los hussitas, movimiento en que al lado del partido violentamente terrorista afirma constantemente sus posiciones en las ciudades el partido moderado (los que más tarde habían de llamarse calixtinos) aliándose con los terroristas para defenderse contra los ataques de fuera y que más tarde, cuando ya éstos habían amainado algo, da al traste con ellos, cierra tiránicamente el abismo de la revolución e impone esencialmente durante cien años su voluntad.

La guerra del Poleponeso fue en sus comienzos la lucha entre las dos hegemonías que pretendían por igual dirigir a toda Grecia en contra de Persia y *educarla* para este fin. Al comenzar la guerra el antagonismo entre ellas no podía ser mayor y Pericles y otros oradores lo presentaban incluso como la lucha entre dos idearios combatientes, lo que no impidió que más tarde los espartanos, apartándose por sí mismos de aquella lucha, se hiciesen dueños del campo durante dos decenios con ayuda del dinero de los persas.

Las crisis y el nuevo reparto de la riqueza

Hay que tener en cuenta también la *repercusión* del nuevo *reparto de la riqueza* que las crisis traen consigo. Para ello debemos fijarnos ante todo en el hecho fisiológico de que todas las crisis lanzan a la marejada a una determinada cantidad de *hombres* capaces, resueltos y fríos como el hielo que sólo ven en la crisis una coyuntura para hacer negocios y salir adelante,[14]

[14] Cf. *supra*, p. 234.

razón por la cual están siempre dispuestos a marchar también con las fuerzas contrarias o, por lo menos, con otras fuerzas distintas. Esta clase de gentes que agarran firme, roban aprisa y quieren enriquecerse pronto se mantienen a toda costa sobre las olas y nadan con tanta mayor seguridad cuanto menores son las tendencias elevadas que les hacen perder la cabeza. De vez en cuando alguno de ellos es sorprendido y se va al fondo,[15] pero la clase como tal es eterna, al paso que los hombres primarios y dirigentes que obran movidos por una tendencia son muy contados y se ven devorados en el proceso mismo, a medida que se va remontando la crisis. En este mundo, lo inmortal es lo vil.[16] Y esta clase de gentes a que nos referimos es la que da luego la pauta entre los nuevos poseedores.

No hay ninguna riqueza, ni la secular, que no sea capaz de traicionar la causa de la que nace. Ya Pericles predijo que el tesoro de Delfos podía distribuirse para fines de reclutamiento, y cuando Jasón de Pheres y el viejo Dionisio pusieron los ojos en él esto desembocó en la guerra sagrada. Los bienes de la Iglesia fueron también los que imprimieron el impulso más fuerte al movimiento de la Reforma.

La *nueva* riqueza tiende a considerarse a sí misma y a su conservación como lo esencial, ante lo cual pasa a segundo plano la crisis de la que surgió. Ésta no debe avanzar ni retroceder, sino estancarse exactamente en el sitio en que la riqueza se puso a buen recaudo. Así, en Francia los nuevos propietarios sienten, a partir de los años de 1794 y 95 un gran miedo a que vuelva el estado de cosas anterior y también una gran nostalgia de un poder despótico que garantice la riqueza, aunque ello dé al traste con la libertad.

Algo parecido a esto ocurrió después de la guerra de los albigenses. Los cuatrocientos treinta titulares de feu-

[15] Recuérdese, por ejemplo, la indignación, en parte afectada, de la Revolución francesa, contra un Fabre d'Eglantine. En 1794 ya no se tomaba la cosa tan a pecho, aunque siguiese gritándose contra los "vendidos".

[16] Cf. el verso de Goethe "sobre lo infame, etc.".

dos del mediodía de Francia hallábanse interesados en que la corona no volviese a ceñir las sienes del conde de Toulouse, sin que se preocupasen ya en lo más mínimo del problema de la herejía; es decir, que en su fuero interno les tenía completamente sin cuidado el que los campesinos de sus feudos fuesen albigenses o católicos.

En las ciudades griegas la defensa de la riqueza de los partidos expulsados del poder o exterminados y adquirida por otros en nombre de un principio cualquiera, fuese el del demos o el de la aristocracia, se convierte fácilmente en tiranía, haciendo pasar a segundo plano la democracia o la aristocracia en cuyo nombre aquella riqueza se conquistó.

Las guerras y el militarismo

También desempeñan su papel en las crisis *las guerras* y el *militarismo*. Unas veces domeñando a los adversarios y las facciones del interior que se rebelan contra la crisis, como por ejemplo Cromwell en Irlanda y los generales franceses contra los federalistas y la Vendée, otras veces atacando al extranjero amenazante o amenazado o defendiéndose de él, como ocurrió con la resistencia de los de Orange contra los españoles [17] y con los franceses contra las coaliciones extranjeras desde 1792. Estos movimientos hacen surgir inevitablemente guerras y ejércitos. El movimiento necesita ya de por sí de un poder exterior que encauce de algún modo las fuerzas desencadenadas de todas clases. Sin embargo, suele temer la repercusión de esto sobre sus principios [18] y lo da a entender, al comienzo, mediante el terrorismo ejercido contra sus generales. Así hay que explicar en cierto modo el proceso contra los generales después de la batalla de las Arginusas y muy especial-

[17] Bajo Moritz se formó aquí un verdadero partido militar, utilizado luego por aquél para sus fines políticos.

[18] St. Just dijo a Barère: "Alabas demasiado nuestras victorias".

mente la conducta de los franceses en los años de 1793 y 1794.

Pero nadie se sustrae al derecho por el mero hecho de no conocerlo.

Tan pronto como la crisis se precipita y desemboca en la época de la depresión, los *antiguos medios del poder,* sujetos a la vieja rutina, la policía y el ejército se reorganizan de un modo casi espontáneo dentro de las formas antiguas. El brazo más próximo cae infaliblemente sobre las fuerzas fatigadas, y este brazo no son precisamente las asambleas recién elegidas y de actitud moderada, sino los soldados.

Surgen así los *golpes de estado;* es decir, el desplazamiento de la representación del estado considerada como constitucional y que había quedado en pie en medio de la crisis por un poder militar, ante la actitud entusiasta o indiferente de la nación. Ejemplos de esto son los golpes que pesan en el año 49 a. c., de Cromwell en 1653 y de los dos Napoleones. Lo que se hace en estos casos es mantener y reconstruir o incluso ampliar la apariencia de lo constitucional; así por ejemplo, César, después de triunfar, aumentó el senado y Napoleón III restableció el sufragio universal, que había sido restringido por la ley de 31 de mayo de 1850.

Tras una etapa de transición, el espíritu militar pugna infaliblemente por una *monarquía* de carácter despótico. Transforma el estado a su imagen y semejanza.

No todos los ejércitos desaparecen tan modestamente como el de Cromwell, el cual por haber surgido durante la Revolución inglesa no se sentía vinculado a las antiguas instituciones monárquico-militares. Este ejército *no* instauró siquiera la monarquía de Cromwell, sino que fue y siguió siendo un ejército republicano-despótico; la restauración de la monarquía se consiguió cuando Monk lo hubo engañado, no por medio de él. Después de esto, en 1660, el ejército inglés se retiró a la vida privada y otro tanto aconteció con el ejército norteamericano después de la última guerra. Es cierto que ambos fenómenos se dieron en naciones completamente alejadas del espíritu militarista.

Cuando las crisis repercuten sobre otras naciones haciendo que en éstas (como reacción, por ejemplo, contra el intento de imitar a las otras) se consolide un régimen antagónico[19] y dentro del país acaban trocándose en lo contrario de lo que fueron, todo el proceso termina en simples guerras nacionales y libradas por unos déspotas contra otros.

Despotismos y abdicaciones

El *despotismo que sigue a las crisis* representa ante todo el restablecimiento de un régimen de órdenes racionales y de sumisa obediencia, en el que se reanudan y se consolidan los vínculos relajados del estado. Este régimen no descansa tanto en el reconocimiento directo de la propia incapacidad para gobernar como en el pánico que produce la dominación ya experimentada del primero que llega, del menos escrupuloso y del más violento. No se aspira a la *abdicación* propia como a la de un puñado de usurpadores.

También se han dado casos de abdicación voluntaria de aristocracias. La república aristocrática romana, por ejemplo, abdicaba al implantar un dictador, pues "una vez nombrado el dictador, un gran miedo se apoderaba de la multitud".[20] La aristocracia veneciana tenía permanentemente suspendida sobre su cabeza y la de su pueblo, con el Consejo de los Diez, una espada de Damocles, como si no se fiase de sí misma.

También las democracias abdican a veces con especial facilidad. En Grecia convierten en tirano al hombre que da al traste con su aristocracia o la expulsa, pues dan por supuesto que viene a ejecutar permanentemente su permanente voluntad. Y cuando las cosas, en la realidad, no se ajustan del todo a esta creencia, dicen lo que el demagogo Hibreas al tirano Eutidemo

[19] Por ejemplo, después de la muerte de José II la Revolución francesa implantó en Austria un régimen policiaco más severo que antes.

[20] Tito Livio, II, 18.

de Milasa: "Eres un mal necesario para el estado, pues no podemos vivir contigo ni sin ti".[21]

Los déspotas pueden hacer infinitas cosas buenas, lo único que no pueden hacer es instaurar un régimen de libertad sujeto a la ley; también Cromwell gobernaba a Inglaterra en distritos por medio de sus generales. Si los déspotas diesen a los países una constitución libre no sólo se verían desplazados en seguida, sino que tendrían que dejar el puesto a otros déspotas inferiores a ellos; a la que no dejarían nunca el puesto sería a la libertad, pues a ésta no se la ve por el momento con buenos ojos, porque no se ha borrado todavía de la gente el recuerdo de las malas manos en que se la vio. Baste recordar cómo la Francia de hoy teme a su propia sombra.

El fenómeno inmediato producido por el despotismo puede ser el de una gran prosperidad material, confundido con el recuerdo todavía vivo de la pasada crisis. Pero el despotismo tiene sus propias consecuencias internas: es de por sí un régimen carente de garantías, personal y propenso como heredero que es de un gran poder anterior a él a golpes de fuerza hacia el exterior, aunque sólo sea por el hecho de ver en ellas una metástasis de la propia inquietud que hasta ahora ha vivido en su interior.

Restauración. La nueva generación

Tras esto vienen las *restauraciones.* Estas deben distinguirse de las restauraciones de que hemos hablado más arriba (pp. 127-28), pues allí se trataba de la restauración de pueblos o de estados y aquí se trata, por el contrario, de la restauración de un partido derrotado dentro del mismo pueblo, es decir, de aquellas restauraciones políticas parciales que después de una crisis llevan a cabo los emigrados que se reintegran a su país.

[21] Estrabón, XIV, 2, 24. La anécdota corresponde, ciertamente, a una época posterior, a la época del segundo triunvirato.

Puede ocurrir que representen de por sí una restauración de la justicia y hasta una restauración de la totalidad de la nación hasta entonces interrumpida, pero en la práctica son exactamente tanto más peligrosas cuanto mayor amplitud haya tenido la crisis cuyo ciclo vienen a cerrar.

Ya entre los griegos, por ejemplo, vemos cómo numerosos ciudadanos expatriados se reincomporaron a sus ciudades. Pero como en la mayor parte de los casos tienen que compartir lo que hay con los nuevos poseedores, esta reincorporación no siempre redunda en provecho de las ciudades ni de su propia felicidad.

Al paso que se trata de restaurar algunos de los restos y principios del pasado, hay que vérselas con la *nueva generación* que se ha ido formando desde la crisis y que cuenta ya a su favor con el "privilegio de la juventud". Toda esta nueva existencia se basa en la destrucción de lo anterior, ya no es en gran parte culpable de ello y por tanto considera la restitución que se le exige como la transgresión de un derecho adquirido. Además sigue alentando, atractivamente transfigurada, la conciencia de lo fácil que fue derrocar lo existente, imagen ante la que palidece el recuerdo de los dolores que costó lograrlo.

Sería muy conveniente que los emigrados, al retornar a su país, no volviesen nunca con pretensiones acumuladas, que cargasen con lo sufrido como la parte que les corresponde en las vicisitudes de la tierra y reconociesen una ley de prescripción aplicable no sólo con arreglo a los años, sino también con arreglo a la magnitud del desgarrón.[22]

La nueva generación a la que se exige que se repliegue también dentro de sí misma no lo hace, sino que maquina un nuevo derrocamiento, la eliminación de la injusticia de que se cree víctima. De este modo vuelve a levantar cabeza el espíritu de la innovación y cuanto

[22] Acerca de los emigrados de la libertad constitucional y la conveniencia de su vuelta al país, véase Quinet, *La révolution*, t. II, p. 545.

más frecuente e inexorablemente triunfa sobre este espíritu una institución más inevitable se hace el derrocamiento de ésta por las nuevas formaciones secundarias y terciarias de la crisis. "Las instituciones mueren por sus victorias", decía Renan.

De vez en cuando aparece un filósofo con una *utopía* diciéndonos cómo y de qué modo debía estar o haber estado organizado un pueblo desde el principio para no tener que pasar por ningún enredo democrático, por ninguna guerra del Peloponeso, por ninguna ingerencia de Persia. En Platón, por ejemplo, podemos ver cómo se expone una doctrina utópica de este tipo, sobre el modo de evitar las crisis. Pero la viabilidad de estas fórmulas representaría de hecho el sacrificio de la libertad. Y aun así, sería discutible el que en estas utopías quedase descartada en absoluto la posibilidad de que estallase la revolución. En el estado de Platón concretamente no sería muy difícil que esto ocurriese; tan pronto como sus filósofos empezasen a reñir entre sí se agitarían por sí mismos los demás estamentos comprimidos.

Otras veces el utopista es precisamente el que viene a echar leña al fuego, como Rousseau con su *Contrato social.*

El lado bueno de las crisis

En apoyo de las crisis cabe decir ante todo que la pasión es la madre de todas las grandes cosas, refiriéndonos naturalmente a la verdadera pasión, la que persigue algo nuevo y no se contenta con el derrocamiento de lo antiguo solamente. Despiertan en el hombre y en las masas fuerzas insospechadas y hasta el cielo cobra un tono distinto. Lo que debe ser puede imponerse, pues las barreras que a ello se oponen se vienen o se vendrán a tierra.

Las crisis e incluso su fanatismo deben considerarse (según la edad que tenga el pueblo de que se trate, naturalmente) como un signo auténtico de vida, la propia crisis como un recurso de la naturaleza, al modo

de una fiebre, y el fanatismo como un síntoma de que existen todavía cosas que el hombre pone por encima de su patrimonio y de su vida. Lo que ocurre es que no se debe ser fanático con respecto a los demás y para uno en cambio un egoísta tembloroso.

Todos los desarrollos espirituales, lo mismo en el individuo que en la colectividad, como aquí, proceden por golpes y a saltos. Las crisis deben ser consideradas siempre como nuevos nudos en el proceso de desarrollo.

Las crisis sirven para barrer, en primer lugar, toda una serie de formas de vida de las que la vida ha huído hace ya mucho tiempo y que de otro modo, consagradas como están por un derecho histórico, jamás habrían podido borrarse del mundo. Y barren también, en segundo lugar, verdaderos seudo-organismos que jamás han tenido derecho a la existencia y que sin embargo con el transcurso del tiempo han conseguido arraigar en medio de las manifestaciones generales de la vida, engendrando además, en gran parte, la predilección por todo lo mediocre y el odio a lo extraordinario. Finalmente, las crisis acaban con ese miedo desproporcionado a las "perturbaciones" y hacen surgir individuos optimistas y fuertes.

Las crisis y el arte

Las crisis guardan una relación especial con la *literatura y el arte,* siempre y cuando que no actúen de un modo puramente destructor o lleven aparejada la opresión parcial y permanente de las distintas fuerzas espirituales, como ocurría por ejemplo con el Islam, que hacía imposible la existencia de la escultura, la pintura y la epopeya.

La simple perturbación perjudica poco o no perjudica nada al arte y a la literatura; en medio de la inseguridad general aparecen en escena grandes fuerzas espirituales hasta entonces latentes y a veces dejan estupefactos a los simples explotadores de la crisis; en

tiempos terribles como éstos, los simples charlatanes quedan de por sí reducidos a la impotencia.[23]

La realidad demuestra que los pensadores, poetas y artistas vigorosos, por ser hombres fuertes, aman el peligro y se sienten a gusto en medio de las corrientes de aire fresco. Los acontecimientos grandes y trágicos vigorizan el espíritu y le dan una pauta distinta para medir las cosas, un criterio más independiente para la valoración de lo terrenal. La obra de San Agustín *De civitate Dei* no habría llegado a ser un libro tan importante y tan independiente sin la irrupción del Imperio romano de occidente, y Dante compuso la *Divina Comedia* en el destierro.[24]

Los artistas y los poetas no necesitan pintar ni mucho menos glorificar el *contenido* de las crisis respectivas, como lo hicieron David y Monti*; basta con que la vida del hombre adquiera un nuevo *sentido*, con que se sepa de nuevo lo que se ama y lo que se odia, lo que constituye una pequeñez y lo que es en cambio condición de la vida misma.

"Por lo que al pensamiento filosófico respecta, nunca tiene mayor libertad que en los grandes días de la historia", dice Renan. La filosofía floreció en Atenas a pesar de los riesgos y de la gran tensión de la vida ateniense, que en el fondo vivía en crisis constante y en medio de un constante terrorismo y a pesar de las guerras, los procesos de estado y de asebia, los sicofantes, los viajes peligrosos en que se corría el riesgo de ser vendido como esclavo, etc.

En cambio, en épocas muy tranquilas, la vida privada, con todo sus intereses y comodidades, asedia al espíritu dotado para una obra de creación y lo despoja de su grandeza; pasan a primer plano los simples ta-

[23] (Adición): Sí, pero no así los locos, desgraciadamente.

[24] También hay que incluir aquí a los grandes poetas de la época mongólica, aunque fueran los últimos. "El mundo estaba ensortijado como el pelo de los negros", dice Saadi.

* El pintor Jacques Louis David (1748-1825) y el poeta Vicenzo Monti (1754-1828) son los nuncios, en el arte, de la república y del imperio. [E.]

lentos, los que ven en el arte y la literatura medios de especulación, modos de alcanzar prestigio, sin que la explotación de sus habilidades les cree grandes problemas, pues no les estorba ni se les interpone en el camino ninguna plétora de genio. Y a veces ni siquiera de talento.

La gran originalidad, ahogada y eclipsada en estas épocas, tiene que esperar a tiempos de tormenta, en los cuales quedan en suspenso por sí mismos todos los contratos editoriales y todos los artículos contra la reproducción de obras intelectuales; en estos tiempos tormentosos el público se halla formado además por otra gente y terminan automáticamente las disposiciones que antes protegían y "daban trabajo" a individuos *sui generis*.

Las crisis de nuestro tiempo

En cuanto al carácter especial de las *crisis de nuestro tiempo*, nos remitimos a nuestra exposición anterior (pp. 183 *ss.*), a las páginas en que intentamos poner de manifiesto cómo la cultura es la que traza hoy su programa al estado.

Las crisis actuales se hallan condicionadas por la acción diaria, no excepcional y que, por tanto, según los casos, excita o embota, de la prensa y del tráfico, cada uno de los cuales presenta un carácter ecuménico a cada hora.

De aquí las muchas falsificaciones, las crisis aparentes, las crisis falsas basadas en la agitación artificial, en la lectura, en la imitación infundada y desplazada de sitio, en la inoculación forzada, crisis falsas que al derrumbarse hacen brotar algo completamente distinto de lo que se proponían y de lo que sospechaban, algo que llevaba ya mucho tiempo latente bajo ellas y que habría debido verse mucho antes, pero que sólo se pone de manifiesto al operarse un desplazamiento del poder.

Un ejemplo elocuente de esto nos lo ofrece la Francia de 1848, en que la república surgida repentinamente

hubo de ceder ante un sentido de la riqueza y del lucro cuya intensidad no había sabido calibrarse hasta entonces debidamente.

Por lo demás, en los tiempos actuales la charla deshace muchas cosas antes de que lleguen a convertirse en elementos de una crisis.

Un factor nuevo es la endeblez de las convicciones jurídicas que hacen frente a las crisis. Frente a las crisis antiguas se alzaba un derecho divino que en caso de triunfar podía recurrir a los medios penales más extremos. Hoy en cambio impera el derecho de sufragio universal, que desde el terreno de las elecciones puede extenderse a todo, reina la igualdad civil absoluta, etc. Y de aquí será de donde irradie en su día la gran crisis contra el genio de lucro de nuestro tiempo.

Un papel especial desempeña en las revoluciones, las reacciones y las guerras, el ferrocarril. Quien posea este medio o simplemente su material puede inmovilizar pueblos enteros.

Ante nosotros se alza amenazadora la perspectiva de que la crisis actual se entrelace y complique con gigantescas guerras de los pueblos.

No tenemos más remedio que renunciar a exponer la doctrina de la decadencia y la muerte de las naciones.[25] Pueden servir como paralelo las imágenes fantásticas de los diversos pueblos y religiones de que hablábamos más arriba (pp. 89-90), sobre todo el libro 8 de la obra de Otto von Freisingen y la crónica de herejes de Sebastián Franck.[26] Decandolle[27] trata de la extinción de las naciones desde el punto de vista de las probables transformaciones del planeta.

[25] Cf. acerca de esto Lasaulx, pp. 93, 101, 107, 139-153.

[26] Fol. 252.

[27] *Histoire des Sciences et des Savants*, p. 411. (*De l'avenir probable de l'espèce humaine*).

La larga paz que transcurrió desde 1815 había creado la apariencia engañosa de un equilibrio entre las potencias del que se creía que podía durar eternamente. En todo caso, se contaba muy poco desde el principio con el espíritu dinámico de los pueblos.

La restauración y su supuesto principio, la *legitimidad*, que representaba una creación contra el espíritu de la Revolución francesa, restablecieron de un modo bastante desigual de suyo una serie de formas de vida y de derecho anteriores y un cierto número de fronteras territoriales, ante la imposibilidad absoluta de desterrar del mundo otros resultados más profundos de la Revolución francesa, a saber: un alto grado de igualdad jurídica (igualdad de impuestos, capacidad para el desempeño de cargos públicos, igualdad hereditaria, etc.), la movilización de la propiedad territorial, la posibilidad de disponer de toda la riqueza para la industria, la paridad de las religiones en distintos países de población muy mezclada.

El mismo estado no estaba dispuesto a renunciar a uno de los resultados de la Revolución: la gran extensión de su poder, que entretanto había surgido, entre otros factores, del terror y del cesarismo napoleónico, imitado luego en todas partes. Y el propio estado-poder postulaba la igualdad frente a la nobleza, para arrancar de sus manos los puestos que aún retenía en la corte y en el ejército.

Y frente a esto hay que tener en cuenta el *espíritu de los pueblos*, bajo cuyas violentas reacciones nacionales se habían librado las guerras de 1812 a 1815. Había despertado un espíritu de crítica que a pesar de toda la necesidad de quietud no se resignaba a calmarse y que en adelante había de aplicar su rasero a todas las manifestaciones de la vida. Aún no parecían existir cuestiones sociales y Norteamérica ejercía aún poca influencia; pero bastaban los postulados existentes en el interior de los países para llenar de preocupación a los gobiernos.

Los poderes restaurados más débiles no habrían tardado en sucumbir sin la intervención de las grandes potencias: Italia en 1820-21 y España en 1823; en estos países se desencadenó inevitablemente la persecución de todas las clases inclinadas al razonamiento.

Se trataba de saber, sin embargo, cuánto tiempo se mantendrían unidos los grandes estados, es decir, cuánto tiempo mantendrían en pie el sistema de 1815. Y aquí se puso de relieve la importancia de la cuestión oriental: la relación general entre las potencias, el equilibrio real o aparente podía quebrarse en cualquier momento de un modo que se considerase insoportable mediante la ocupación total o parcial del Imperio romano, que se reputaba *ad hoc* como un territorio ocupable.

La rebelión de los griegos sirvió de motivo ocasional, pero las verdaderas causas hay que buscarlas en la ambición de poder de Rusia y en su antiguo programa de expansión, así como en el comienzo de la tendencia de Inglaterra, mantenida por Canning,* a hacer negocios con el liberalismo continental. Los ingleses no veían que los frutos obtenidos así difícilmente podrían ser conservados a la larga.

El sistema de 1815 se rompió oficialmente por vez primera con el tratado concertado en 1827 entre Rusia, Inglaterra y Francia para la emancipación de Grecia, tratado que fue seguido por Navarin, por la guerra ruso-turca de 1828 y por la paz de Adrianópolis en 1829.

Sin embargo, la opinión pública quedó muy poco satisfecha con todo esto y todo el mundo, y especialmente Francia, esperaba el momento de intervenir.

En Francia, aun suponiendo que los Borbones se comportasen de la manera más correcta, existía en todo momento la perspectiva de una explosión; la humillación de 1815 debía ser borrada por su destrucción y la de sus instrumentos, para lo cual se había operado ex-

* George Canning (1820-1827): abogó, siendo primer ministro de la Gran Bretaña, por el levantamiento de Grecia contra el sistema europeo de Metternich. [E.]

presamente una fusión entre liberales y bonapartistas. El gobierno, a pesar de sus muchas cualidades buenas, atizaba el odio por medio de los rencores de los emigrados y además asumiendo por su propia cuenta todo el interés de la Iglesia católica, es decir, todo el odio mortal existente entre ésta y la Revolución francesa.

Al estallar en 1830 la *revolución de julio*, su significación general como conmoción europea fue mucho mayor que su importancia específicamente política.

Austria, Prusia y Rusia *siguieron* siendo aparentemente lo mismo que antes eran; en todos los demás países se reconoció como remedio eficaz la *constitución*, en la medida en que ésta se tomaba en serio. En el Occidente surgió la cuádruple alianza, que bajo la égida de Inglaterra y Francia había de asegurar también a los españoles y a los portugueses los beneficios de la vida constitucional; en los diferentes estados alemanes empezó a desarrollarse una vida constitucional, pero bajo la vigilancia de las dos grandes potencias; en Italia, donde se habían producido verdaderas revoluciones, aunque de carácter puramente local, e intentos de repúblicas, se desencadenó una completa represión y como reacción contra ésta la conspiración de la Joven Italia * entre cuyos partidarios la idea de la unidad prevalecía ya sobre la del simple federalismo.

Los desintegrados alemanes e italianos que poseían un sistema constitucional raquítico o no poseían ninguno, volvían sus ojos con envidia a Francia e Inglaterra, como grandes potencias que eran al mismo tiempo estados nacionales y además países de vida constitucional. A la par, la opresión de la revolución polaca determinaba la fisonomía que hasta allí venía teniendo la política de Rusia. Durante todo este tiempo sólo se operó *un* cambió territorial permanente: la *separación de Bélgica* del reino de los Países Bajos.

Pero las constituciones, como ocurre con todo lo terrenal, no podían calmar las ambiciones desencadena-

* La "Joven Italia": liga política secreta de tendencia patriótica y liberal. [E.]

das. En primer lugar, la *francesa* era muy *insuficiente* de por sí; el régimen electoral era tan estrecho que más tarde la cámara no pudo acudir en ayuda del gobierno, enredado en sus miras, porque ella misma era la expresión de una minoría reducida. Además, el programa del gobierno "la paz a cualquier precio" se encontraba con un odio artificialmente fomentado; Luis Felipe habría podido confiar este programa de paz, para que lo ejecutase, a una cámara erigida sobre bases más amplias, incluso sobre el sufragio universal.

El radicalismo político. Socialismo y comunismo

En la Europa occidental se forma en la década de 1830 un movimiento general de *radicalismo político*, es decir, basado en aquella mentalidad que achacaba todos los males al régimen político existente y a sus representantes y pretendía encontrarles remedio derribando lo que existía y construyendo de nuevo desde los cimientos a base de ideales abstractos, ahora apoyados ya muy fuertemente en el ejemplo de los Estados Unidos.

A partir de la década de 1840 surgió, procedente en parte de la situación existente en las grandes ciudades fabriles de Inglaterra y de Francia, el desarrollo de las *teorías socialistas y comunistas* hasta convertirse en manifestaciones sociales completas, como reflejo y reacción inevitables del tráfico que se había desencadenado. El régimen de libertad que de hecho existía bastaba y aun sobraba para la difusión desembarazada de semejantes ideas, de tal modo que según Renan ya desde 1840 podía advertirse claramente el achabacanamiento. En medio de esto existía la mayor confusión acerca de cuáles y cuán intensas serían las fuerzas y los derechos frente a este movimiento. En febrero de 1848 había de ponerse bien de manifiesto cuán equivocadas estaban las gentes de la época en lo tocante al derecho de defensa.

Este estado de cosas tuvo su reflejo en la literatura y la poesía de la época. En ellas se manifiestan la

burla, los gruñidos sordos y las angustias del mundo con arreglo a la nueva concepción postbyroniana.

Austria e Inglaterra

Al lado de esto iba avanzando el peligroso proceso de descomposición interior de la gran potencia conservadora de *Austria*, iba revelándose el *paneslavismo* en la publicística oficial de Rusia y finalmente se iba gestando, desde 1846, el movimiento *italiano*. *Inglaterra* tomó partido a favor de éste en 1847, lo que equivalía a la decisión de ayudar a derribar aquella Austria, que era después de todo el único país que aún podía sostener una guerra continental de subsidios a favor de Inglaterra. La política exterior liberal iniciada con Canning, en la que especulaba con las mayorías electorales inglesas, fue proseguida luego bajo, Palmerston.

Y mientras el horizonte europeo se cargaba de espíritu revolucionario y de la previsión de un cataclismo social, apareció en Suiza la *guerra de la Confederación especial*, guerra que provocó corrientes gigantescas y completamente desproporcionadas de simpatías y antipatías, simplemente porque aquel episodio era un exponente de la situación general.

La revolución de 1848

Luego vino la revolución de febrero de 1848. Esta revolución iluminó de pronto el horizonte en medio del desconcierto general. Su resultado más importante con mucho, aunque sólo momentáneo, fue la proclamación de la *unidad* en *Alemania* e *Italia*, mientras que por otra parte se vio que el socialismo no era ni mucho menos tan fuerte como se había pensado, pues las jornadas de junio en París devolvieron casi inmediatamente el poder a manos de los anteriores elementos monárquico-constitucionales, tras de lo cual el sentido de la riqueza y el sentido del lucro se desarrollaron con más intensidad que nunca.

Es cierto que tras el viraje que se produjo con la primera batalla de Custozza sobrevino inmediatamente, por el momento, una reacción general acompañada en casi todas partes por la restauración de las formas y las fronteras que habían imperado antes. La reacción triunfó en Viena en octubre y noviembre de 1848 y en Berlín en 1849, con ayuda de los rusos y de los húngaros.

En Francia, ante la preocupación de que el socialismo se rehiciese de su derrota y triunfase, como lo creía seguro, en las elecciones de mayo de 1852, la crisis fue resuelta tajantemente con el golpe de estado del 2 de diciembre de 1851. En 1851 las cosas estaban ya demasiado mal para implantar aquella solución que habría sido la única certera y que en 1848 habría consistido en la aceptación y apoyo generales de la república entonces existente.

La democracia

Sin embargo, como la reacción fue aplicada del modo más incompleto en la mayoría de los estados, se creó una situación llena de *contradicciones.*

Al lado de la persistencia de dinastías, burocracias y militarismos, hubo de dejarse entregada a sus propias fuerzas casi por completo la crisis *interior* de los espíritus. La opinión pública, la prensa, el tráfico, que iba creciendo en proporciones enormes, eran dondequiera la parte más fuerte y se hallaban ya de tal modo entretejidos con el espíritu de lucro que era ya imposible ponerles trabas sin atentar al mismo tiempo contra éste. La industria pugnaba en todas partes por tomar parte en el desarrollo de la industria mundial.

Al mismo tiempo, los acontecimientos de 1848 habían permitido a los gobernantes dirigir su mirada a lo que pasaba en el interior de los pueblos. Luis Napoleón se aventuró a implantar el *sufragio universal* y otros lo imitaron. Se había visto en las grandes masas de campesinos el elemento conservador, aunque sin pensar detalladamente en la posibilidad de que se extendiese de

las elecciones a todas las demás manifestaciones de la vida social (las instituciones, los impuestos, etc.).

Conforme iban extendiéndose y agrandándose los negocios, el punto de vista de sus representantes se iba convirtiendo en el siguiente: por una parte, el estado no tenía por qué ser más que la envoltura y la garantía de sus intereses y de aquella especie de inteligencia que reinaba entre ellos y que ahora se consideraba como la mira fundamental lógica del mundo; más aún, deseaban que aquella inteligencia suya se adueñase por medio de las instituciones constitucionales del timón del estado; por otra parte, abrigaban grandes recelos contra la práctica de la libertad constitucional, temiendo que pudiese ser explotada por fuerzas de carácter negativo.

Pues al lado de esto actúa como expresión general de las ideas de la Revolución francesa, en parte, y en parte de los postulados de reforma de los nuevos tiempos, la llamada *democracia*, es decir, una ideología formada por mil fuentes distintas y muy diversa según las varias capas sociales de sus partidarios, pero que es consecuente por lo menos en *un* aspecto: en el de que el poder del estado sobre el individuo no puede ser nunca excesivo, con lo cual borra los límites entre el estado y la sociedad y encomienda al estado todo lo que la sociedad probablemente no hará, pero sosteniendo al mismo tiempo que todo debe mantenerse constantemente en el plano de lo discutible y de lo variable y reivindicando en último término un derecho especial para que las distintas castas puedan trabajar y vivir.[28]

Luis Napoleón. La unidad nacional de Alemania y la de Italia

Entretanto, el *peligro general* que amenazaba a la situación política de Europa iba en aumento; el año 1848 hizo cambiar sustancialmente, y en parte estremeció, todas las posiciones.

[28] Cf. *supra*, pp. 246-47.

Los grandes gobiernos tenían necesariamente que desear moverse *hacia el exterior*.

En estos tiempos vuelve a aparecer en escena inevitablemente la cuestión oriental; este problema reaparece siempre que Europa se halla en fermentación y a causa de esto.

Además, el profundo descontento de la nación *alemana* y de la nación *italiana* (representada ahora por Cavour) había ganado tanto terreno que ya las grandes potencias no tenían más remedio que tomarlo en consideración.

Sólo permaneciendo extraordinariamente unidos todos los gobiernos habrían podido mantener las fronteras existentes y asegurar el llamado equilibrio europeo.

La *guerra de Crimea* pretextó este último fin; su causa fundamental fue el consolidar a Luis Napoleón en su nuevo trono con un motivo que podía ser explotado en el terreno liberal, en el clerical y en el militar.

El gran error de *Austria* o, suponiendo que no pudiese obrar de otro modo, su gran desgracia, fue el no haberse mantenido a toda costa al lado de uno de los dos partidos por las conmociones internas y permanentes a que se veía arrastrada, y que habría podido eliminar tal vez abrazando la causa de las potencias occidentales o la de Rusia.

Inglaterra dio pruebas de la debilidad que revela en todas las guerras en que hay que poner en movimiento masas y hubo de pagar, además, esta guerra con la represión de la rebelión producida en la India. La fórmula antigua habría consistido en que Austria, a la par que Inglaterra libraba la guerra en los mares, hubiese mantenido por tierra una guerra de subsidios a su favor.

En vez de Austria entró en el conflicto Cerdeña, gracias a la energía resuelta de Cavour, con lo cual la liquidación de la cuestión italiana se vinculó fatalmente al tratado de París de 1856.

De aquí arranca toda la posición fundamentalmente falsa de Luis Napoleón. En unión de Inglaterra amenazaba a Fernando de Nápoles; luego, de un modo siempre peligroso si tenemos en cuenta su posición dentro de

Francia, recalcaba el principio de la nacionalidad, a pesar de que el movimiento de agitación nacional debía indicarle que ello conduciría necesariamente a la instauración de una Italia y una Alemania fuertes; más aún, ofreció a Prusia en varias ocasiones grandes territorios de Alemania. En una palabra, se comportó como un erudito, como un filósofo o un naturalista que pulsase las fuerzas existentes tomando como base el hecho de serle simpáticas o antipáticas. También tenían su importancia para él las antiguas obligaciones contraídas con los conspiradores italianos y que hubo de recordarle el atentado de Orsini, a la par que se veía obligado a dar seguridades a los clericales franceses y a todo el conservadurismo en general.

La *guerra italiana* de 1859 se convirtió, desde todos los puntos de vista, en un peligro para él. Esta guerra venía a sacudir todavía más a su verdadero aliado, que era Austria, puesto que servía para fortalecer a Prusia, y Austria habría preferido ceder la Lombardía que otorgar a Prusia, en premio de su ayuda, la dirección de todos los cuerpos federales de tropa de Alemania; además, Napoleón retenía a los italianos Venecia, sobre todo Roma, y alimentaba incluso la idea de una federación de estados italianos presidida por el papa. Se hallaba ya incapacitado para impedir los acontecimientos de 1860 en Italia, aunque el público se los achacase en gran parte a él y aunque en realidad fuese Inglaterra la que, a pesar de él, y por razones de popularidad local, ayudase a sacar adelante la cosa, dando con ello el golpe de muerte al interés que Austria tenía en conservar una Italia desunida.

Los *demás* actos de Luis Napoleón presentaban todos el carácter indefinido de un plan para dar ocupación a su nación y a su ejército.

Empalmó a la guerra civil norteamericana la *guerra de México*, cuando, en realidad, si querían hacer algo en América, ni él ni Inglaterra podían hacer más que una cosa: fomentar la separación dentro de la unión norteamericana. Realmente, era inconcebible que Inglaterra no se esforzase por todos los medios en conseguir esto

y, naturalmente, Napoleón no habría podido descubrir las verdaderas razones de esta conducta.

Como usurpador, no estaba en condiciones de agrupar seriamente en torno suyo un partido de reformas interiores, y mucho menos de libertad constitucional, que le desembarazase de sus preocupaciones en lo relacionado con las conspiraciones, las sublevaciones de las clases trabajadoras, etc. Lejos de ello, su alianza con el clero, sellada por el concordato de septiembre de 1864, hacíase cada día más dudosa. Y los curas y los campesinos eran los que esencialmente decidían las elecciones a base de sufragio universal.

Entretanto *Rusia*, a consecuencia de la emancipación de los campesinos, de la libertad de prensa y de la sublevación polaca de 1862, se veía arrastrada a un movimiento oscilante cuya expresión literaria era ahora el más agudo paneslavismo; sin que pueda saberse hasta qué punto este movimiento se hallaba en manos del gobierno o éste se hallaba en manos de él.

A esto hay que añadir el golpe claro que representaba para *Inglaterra* la reintegración de la victoriosa Unión Norteamericana. En relación directa con esto se hace más difícil la cuestión irlandesa y más peligrosa la agitación de las clases trabajadoras.

Finalmente, la *cuestión alemana* fue madurando, por lo menos, hasta el punto de que ya las dos grandes potencias no tenían más remedio que ocuparse directamente de ellas.

Esto ocurría, sobre todo, en Prusia, en concurrencia con el problema constitucional. Las clases adquisitivas y las clases razonadoras pugnaban de hecho por adueñarse del poder del estado en sus discusiones sobre el presupuesto público y el tiempo de servicio militar; los hechos demostraron luego que el problema de la *unidad nacional* era, con mucho, el más importante; este problema se abrió paso a través del otro.

Después del período de las fiestas de 1862 y 1863, llamado también el período del conflicto, surgió la *guerra danesa*, provocada por la inmensa imprudencia de

los dinamarqueses, y que libraron todavía en común las dos grandes potencias.

La debilidad de Inglaterra estaba ahora a la luz del día; se sabía claramente que ya no podría librar una guerra por lo que ocurriese dentro del continente, ni siquiera por Bélgica. Esta vez Luis Napoleón dejó manos libres a los alemanes y renunció *a priori* al protocolo de Londres.[29]

De 1866 a la guerra franco-prusiana

Finalmente, el gobierno y el ejército de Prusia pasaron por la *gran revolución alemana* de 1866. Fue ésta una *crisis atajada* de primer rango. Sin ella existiría hoy en Prusia, indudablemente, el estado anterior con sus fuertes raíces, pero comprimido y atemorizado por las fuerzas constitucionales y negativas de dentro; pero ahora el problema nacional hacía pasar a segundo o tercer plano el problema constitucional.

La crisis se desplazó también a *Austria,* que perdió su última posición italiana y que, con su estructura poliglota, se veía colocada en una situación cada día más peligrosa frente a todos los homogonos y, sobre todo, frente a Prusia.

Ahora ya no era posible ayudar a *Luis Napoleón* con "compensaciones" de ninguna clase; si Prusia le cedía Bélgica, sería, previsiblemente, a cambio de quedarse con Holanda. Es dudoso que hubiese podido salvarse recurriendo a grandes y arriesgadas medidas de orden interior; en todo caso, sus concesiones fueron insuficientes.

La revolución española de 1868, en la que debió de tener participación, iba, con toda seguridad, en contra de sus verdaderos intereses.

En 1869 existía ya en Francia un ambiente de mofa contra Luis Napoleón.

[29] Sybel interpreta artificiosamente esta tendencia a ceder en el sentido de que Luis Napoleón quería arrastrar a Prusia a ciertas aventuras políticas peligrosas.

Volvió a legitimar su posición mediante el plebiscito de mayo de 1870, pero nadie podía decir durante cuánto tiempo el complejo de fortísimos intereses que le habían mantenido en el poder hasta allí le seguiría manteniendo en él en contra del espíritu de las masas urbanas y le ofrecería los elementos necesarios para un gobierno fuerte y estable.

Todo indicaba que se vería obligado a lanzarse al campo con motivo de cualquiera de los problemas de *influencia extranjera,* que en Francia son siempre espinosos.[30]

Entretanto en *Alemania* había ido creciendo la *tensión* hasta llegar a su apogeo; los estados del sur no tenían más camino que unirse estrechamente a Prusia o volver a alejarse de ella; junto al problema nacional todo lo demás quedaba sumido en la sombra.

Surgió entonces la candidatura de un Hohenzollern para ocupar el trono de España, con todo lo que vino después.

La declaración de guerra por parte de Francia decidió la incorporación del sur al norte de Alemania, y con ello decidió también la guerra, puesto que ésta se libraba ya con la mayor energía como una causa propia de la nación entera.

Con esto se *atajaron* en Alemania por largo tiempo las crisis políticas interiores. Ahora puede organizarse de un modo perfectamente sistemático, desde arriba, el poder en el interior y hacia el exterior.

La gran crisis eclesiástica ha desaparecido aparentemente por completo junto a todo lo anterior, y nadie, ni siquiera tal vez la propia Roma, sabe cuáles serán las relaciones que el papado, revestido de nueva plenitud de poder, mantendrá con las nuevas formaciones.[31]

Francia se halla en ruinas; su influencia de gran potencia sobre Italia y España será nula durante mucho

[30] Prévost-Paradol emplea para describir esta situación la imagen de dos trenes que marchan por la misma vía y en dirección contraria.

[31] *Sic* al principio, en 1871.

tiempo, aunque tal vez no carezca de importancia, por el ejemplo que para otros países pueda significar su república.

Marzo de 1873

El primer gran fenómeno que sigue a la guerra de 1870-71 es el nuevo auge extraordinario del espíritu de lucro, que se remonta muy por encima del simple deseo de llenar las lagunas y reparar las pérdidas, la explotación y movilización de una cantidad infinita de valores y el movimiento de especulación (fundación de sociedades anónimas), etc., que esto lleva aparejado.

Causa asombro en todo el mundo de los expertos la solvencia de Francia, que, en medio de su derrota, goza de un crédito como jamás lo ha conocido ningún país en plena victoria.

Un paralelo desde abajo nos lo ofrecen la gran cantidad y el éxito de las huelgas.

El resultado económico de todo esto es la revolución de todos los valores y precios, el encarecimiento general de la vida.

Las consecuencias espirituales, que en parte se han producido ya y en parte habrán de producirse, son las siguientes: las llamadas "mejores cabezas" se dedican a los negocios o son reservadas ya por sus padres para estas actividades; la burocracia ya no es una "carrera" apetecida; el ejército, en Francia y en otros países, no lo es tampoco; en Prusia se hacen los mayores esfuerzos para mantener el antiguo rango de la carrera militar.

La producción espiritual del arte y la ciencia tiene que esforzarse extraordinariamente para no degenerar en una simple rama de los negocios de las grandes ciudades, para no verse arrastrada por la propaganda y el prestigio, por la inquietud general. Necesita hacer grandes esfuerzos y dar pruebas de un gran ascetismo para asegurar sobre todo la independencia de sus creaciones, si tenemos en cuenta sus relaciones en la prensa diaria, con el tráfico cosmopolita, con las exposiciones universales. Añádase a esto la muerte lenta de lo local, con

sus ventajas y sus inconvenientes, y el descenso bastante acusado de lo nacional.

¿Qué clases y capas sociales serán en lo sucesivo las titulares, fundamentalmente, de la cultura? ¿De dónde saldrán en adelante los investigadores, los artistas y los poetas, los individuos creadores?

¿O acaso habrá de convertirse todo en simple *business*, como en Norteamérica?

Las consecuencias políticas

Por lo que a las consecuencias políticas se refiere, la creación de los nuevos grandes estados de Alemania e Italia, realizada con ayuda de una opinión pública excitadísima desde hacía largo tiempo, a la par que por medio de grandes guerras, unida al espectáculo de los rápidos desplazamientos y las nuevas construcciones en sitios en que lo existente se había considerado inconmovible por mucho tiempo, hace que la audacia política de los pueblos sea hoy un fenómeno cotidiano y que se debiliten cada vez más las concepciones contrarias, inclinadas a defender lo existente por el mero hecho de serlo. Hoy los estadistas ya no tienden a combatir la *democracia*, sino a contar de un modo o de otro con ella, haciendo que sean lo menos peligrosas, dentro de lo posible, las transiciones hacia lo que se considera inevitable. Ya casi no se defiende la forma del estado, sino simplemente el radio de acción y la fuerza del mismo, a lo que, por el momento, ayuda también la democracia; el sentido del poder y el sentido democrático van asociados la mayoría de las veces; los sistemas socialistas son los únicos que prescinden del problema del poder, anteponiendo a todo sus postulados específicos.

Las repúblicas de Francia y España sólo pueden seguir viviendo como repúblicas, seguramente, por la simple fuerza de los hábitos y por el temor al momento terrible de transición hacia una monarquía, y si se convierten temporalmente en algo distinto, sería más bien en regímenes cesaristas que en monarquías dinásticas.

Cabría preguntarse si otros países seguirán más pronto o más tarde las huellas de éstos.

Sin embargo, estas agitaciones chocan con el espíritu de lucro, que es, en último término, el más fuerte en la época actual. Las masas quieren tranquilidad e ingresos y marchan con el régimen que les asegura esto, sea una república o una monarquía; si el régimen establecido no se lo asegura fomentarán, sin pararse a pensar mucho, aquella forma de gobierno que les permita alcanzar estos fines. Claro está que semejantes decisiones no se toman nunca de un modo puro, sino mezcladas en el más alto grado por la pasión, las personalidades y la repercusión de posiciones anteriores.

El programa más completo es el que se contiene en el reciente discurso de Grant,* en el que se postulan *un* estado y *una* lengua como la meta necesaria de un mundo preocupado exclusivamente por el lucro.

Finalmente, dos palabras sobre el problema eclesiástico. En toda la Europa occidental sigue en pie el conflicto entre la ideología surgida de la Revolución francesa y la Iglesia, sobre todo la católica, conflicto nacido en lo más profundo de sus raíces del optimismo de la primera y del pesimismo de la segunda.

En estos últimos tiempos, el conflicto a que nos referimos se ha acentuado con el *Syllabus*, el concilio y el dogma de la infalibilidad, con los cuales la Iglesia, por razones que no están claras, ha resuelto oponerse conscientemente, y en el sentido más amplio, a los ideales modernos.

Italia se aprovechó del momento para apoderarse de Roma; por lo demás, Italia, Francia, España, etc., se desentienden del lado teórico del asunto, mientras que Alemania y Suiza procuran hacer al catolicismo completamente tributario del estado, no sólo despojándole de toda exención del derecho común, sino, además, convirtiéndolo para siempre en una corriente inocua.

* U. S. Grant, el conocido general de la guerra norteamericana de Secesión, fue presidente de los Estados Unidos desde 1869 hasta 1877. [E.]

El fallo fundamental sólo puede surgir del interior de la humanidad. ¿Seguirá manteniéndose en pie, y por cuánto tiempo, este optimismo que se proyecta bajo la forma de espíritu de lucro y de sentido de poder? ¿O se producirá —como parece querer indicar la filosofía pesimista de los tiempos actuales— una transformación general de la mentalidad, al modo de la que se operó en los siglos III y IV?

V. EL INDIVIDUO Y LA COLECTIVIDAD

(La grandeza histórica)

Nuestras reflexiones sobre las influencias permanentes y mutuas de unas potencias universales sobre otras, seguidas por las que versan sobre los procesos acelerados, terminan con las que se refieren al movimiento universal concentrado en diversos individuos: nos ocuparemos aquí, por tanto, de los grandes hombres.

Al abordar este tema no perdemos de vista, naturalmente, todo lo que el concepto de grandeza tiene de dudoso y de discutible; hemos de renunciar aquí por fuerza a toda pretensión científico-sistemática.

Partiremos en este análisis de nuestra pequeñez, de nuestro aturdimiento y nuestra dispersión. Podemos decir que grandeza es lo que *no somos nosotros*. Puede que el escarabajo que se desliza por entre la yerba considere muy grande el tallo de una mata de avellano (suponiendo que tenga noción de ella), precisamente porque él es un simple escarabajo.

Sin embargo, tenemos el presentimiento de que el concepto de grandeza es un concepto imprescindible que no podemos permitir que nos sea arrebatado; lo que ocurre es que tendrá que seguir siendo necesariamente un concepto relativo, pues no podemos confiar en llegar a establecer un concepto absoluto.

Nos vemos rodeados en este punto de toda clase de ilusiones y dificultades. Nuestros juicios y nuestros sentimientos pueden oscilar muy considerablemente, según la edad, el grado de conocimiento, etc., y pueden, además, diferir entre sí y con respecto a los juicios y sentimientos de los demás, precisamente porque el punto de partida de los nuestros y de los de todos los demás es la pequeñez de cada cual.

Además, descubrimos en nosotros un sentimiento del carácter menos auténtico: una necesidad de sumisión y

de asombro, la tendencia a entusiasmarnos con una impresión que consideramos grandiosa y a fantasear en torno a ella.[1] Hay pueblos enteros que pueden tratar de justificar así su humillación, aun a riesgo de que otros pueblos y culturas les demuestren más tarde que se entregaron al culto de falsos dioses.

Finalmente, todos tendemos irresistiblemente a considerar grandes en el presente y en el pasado a aquellos cuya acción domina nuestra existencia específica y sin los cuales no podríamos en modo alguno representarnos como existentes. Es natural que nos fascinen especialmente las imágenes de quienes han actuado en beneficio nuestro; por eso los rusos cultos consideran a Pedro el Grande, por ejemplo, como un gran hombre (a pesar de las duras críticas que hoy se hacen contra su fama), aunque lo reputen una figura aborrecible, por la sencilla razón de que sin la actuación de aquel rey no sería concebible la existencia de los rusos cultos de hoy. Y, a la inversa, consideramos también grandes a quienes nos infieren grandes daños. En una palabra, tendemos a confundir la grandeza con el poder y a exagerar la importancia de nuestra propia persona.

A esto hay que añadir las falsedades tantas veces comprobables e incluso las deshonestidades de la tradición escrita por obra de escribas fascinados o directamente corrompidos, etc., cuya misión no es otra que adular al simple poder, haciéndolo pasar por grandeza.

Frente a todos estos factores de inseguridad se alza el fenómeno de que todos los pueblos cultos han proclamado siempre sus grandezas históricas, se han aferrado a ellas y han visto en ellas sus valores más altos.

Y para ello no es esencial, ni mucho menos, que una personalidad ostente el *predicado* de "grande", pues esto depende exclusivamente del hecho de que hayan existido o no otras del mismo nombre.

[1] Esto se refiere solamente, claro está, a la sensación de los hombres política y militarmente poderosos, pues los grandes intelectuales (los poetas, los artistas, los filósofos) tropiezan frecuentemente con grandes dificultades para imponerse en vida.

La verdadera grandeza es un *misterio.* El predicado de "grande" se otorga o se niega ateniéndose más bien a un oscuro presentimiento que a un verdadero juicio establecido sobre bases documentales; y no son tampoco, ni mucho menos, las gentes de una especialidad por sí solas las que lo confieren, sino que es el consenso efectivo de muchos. Lo que se llama la fama por sí sola no decide tampoco. La cultura general de nuestros días conoce una cantidad enorme de gentes más o menos famosas en todos los países y en todos los tiempos; pero si vamos examinándolas una por una para ver si se les puede conferir el atributo de la grandeza, nos encontramos con que son pocas las que resisten esta prueba.

Ahora bien ¿cuál es el criterio en que esta prueba se basa? Es un criterio inseguro, desigual, inconsecuente. Unas veces este predicamento se adjudica ateniéndose más bien a las cualidades intelectuales, otras veces se otorga en virtud de las cualidades morales preferentemente, otras veces a tenor de una convicción documental y otras veces (más frecuentemente, como hemos dicho), con arreglo al mero sentimiento; tan pronto es la personalidad como su influencia lo que decide; y no pocas veces nos encontramos con que los juicios ven que se les han adelantado los prejuicios, más fuertes que ellos.

Finalmente, comenzamos a sospechar que el conjunto de una personalidad que se nos revela como grande actúa ante nosotros con una fuerza *mágica* a través de los pueblos y los siglos, remontándose muy por encima de los linderos de la simple tradición.

Partiendo de este punto, la grandeza puede describirse, aunque no definirse, con los adjetivos de *única* e *insustituible.* El grande hombre es aquel sin el que el mundo nos parecería incompleto, pues sólo a través de él son posibles dentro de su tiempo y de su medio determinadas realizaciones grandes, de otro modo inconcebibles; los grandes hombres se hallan esencialmente entretejidos con la gran corriente fundamental de las causas y los efectos. "No hay nadie insustituible", reza el

dicho. Los pocos hombres que lo son, son precisamente los grandes hombres.

Claro está que la verdadera prueba de estos dos caracteres de lo único y lo insustituible no siempre puede establecerse de un modo riguroso, entre otras cosas, porque nadie conoce la reserva presunta de la naturaleza y de la historia universal, la cantera de la que podría salir a escena un gran hombre en vez de otro. Hay, sin embargo, razones para pensar que esta reserva no es demasiado grande.

Sólo son únicos e insustituibles aquellos hombres dotados de una *energía* intelectual o moral enorme y cuya actuación se dirige a la *colectividad*, es decir, a pueblos enteros o a culturas enteras y hasta a la humanidad en su conjunto. Añadiremos, sin embargo, de pasada, que también entre pueblos enteros se da algo parecido a la grandeza y asimismo que hay grandezas parciales o momentáneas, que se producen cuando un individuo se olvida de sí mismo y de su existencia en gracia a la colectividad; en estos *momentos* el individuo parece remontarse sobre lo terrenal y sobreponerse a ello.

Claridad de discernimiento del siglo xix

Hay que reconocer al siglo XIX una capacitación especial para valorar las grandezas de todos los tiempos y de todas las tendencias. El intercambio y la concatenación de todas nuestras literaturas, la intensificación del tráfico, la difusión de la humanidad europea a través de todos los mares, la extensión y la profundización de todos nuestros estudios han hecho que nuestra cultura se caracterice sustancialmente por poseer un alto grado de receptibilidad universal. Tenemos puntos de vista para enfocarlo todo y procuramos comprender hasta las cosas más extrañas y más terribles.

Las épocas anteriores poseían un solo punto de vista, o muy pocos: el punto de vista nacional o el religioso exclusivamente. El Islam no veía en el mundo nada fuera de él; la Edad Media se pasó mil años conside-

rando la antigüedad como un mundo demoníaco. En cambio, hoy los juicios históricos se hallan entregados a una gran revisión general de todos los individuos y de todas las cosas famosas del pasado; *nosotros* somos los primeros que juzgamos a los hombres partiendo de *sus* antecedentes, partiendo de *su* época; de este modo caen por tierra las grandezas falsas y se erigen y proclaman otras nuevas. Y nuestro derecho de decisión, en estos juicios, no se inspira precisamente en el indiferentismo, sino en el entusiasmo por todas las grandezas del pasado, hasta el punto de reconocer, por ejemplo, lo que hay de grande en religiones opuestas a las de nuestros días.

Ante nosotros revive también, de un modo nuevo y distinto que ante nuestros predecesores, el pasado de las artes y la poesía. Desde Winckelmann y los humanistas de fines del siglo XVIII vemos la antigüedad con otros ojos que los más importantes investigadores y artistas anteriores, y desde el renacimiento de Shakespeare en el siglo XVIII se ha abierto a nosotros el conocimiento de Dante y de los *Nibelungos* y hemos descubierto la verdadera pauta, una pauta ecuménica, para valorar las grandezas poéticas.

Nuestros juicios podrán ser revisados a su vez, naturalmente, por los tiempos venideros. En todo caso, nos contentaremos con esclarecer aquí, no el concepto, sino el empleo efectivo de la expresión "grandeza histórica", en lo cual podremos tropezar con grandes inconsecuencias.

El tiempo y el hombre

Nos encontramos al llegar aquí con la siguiente misteriosa trasmutación: los pueblos, las culturas, las religiones, cosas en las que aparentemente sólo la vida colectiva puede significar algo y que sólo pueden representar los productos y las modalidades de existencia de ésta, encuentran su recreación o su expresión imperativa en la figura de grandes hombres.

El tiempo y el hombre se compensan aquí de un modo grande y misterioso.

Sin embargo, la naturaleza procede en estos casos con su consabida parsimonia y la vida amenaza a la grandeza desde su misma infancia con peligros muy especiales, entre los que se cuentan las tendencias falsas, es decir, las que se hallan en contradicción con el verdadero destino de los grandes hombres y que tal vez sólo necesitan ser demasiado fuertes en grado mínimo para ser insuperables.

Y si la vida misma no se encarga de dar *motivo* a que la grandeza existente se revele, ésta muere en flor, ignorada o apagada en un escenario insuficiente, admirada solamente por unos pocos.

Por eso los grandes hombres han sido siempre raros y lo seguirán siendo, tal vez más raros cada vez.

Los grandes del espíritu. Investigadores y descubridores. Los grandes filósofos

La diversidad de las manifestaciones colectivas que culminan en los grandes hombres o son transformadas por ellos, es grande.

Hay que considerar aparte, en primer lugar, a los investigadores, los descubridores, los artistas, los poetas, en una palabra, a los *representantes del espíritu*. Éstos tienen a su favor la confesión general en lo que a ellos se refiere de que sin los grandes hombres no sería posible avanzar en este terreno; de que el arte, la poesía, la filosofía y todas las cosas grandes del espíritu viven innegablemente de sus grandes representantes y sólo deben a éstos la elevación general y temporal de su nivel, mientras que en los demás terrenos la historiografía trata a los grandes hombres mejor o peor, según la mano que escribe la historia, y los considera como perjudiciales o innecesarios, si cree que los pueblos habrían podido salir adelante sin ellos mejor que con ellos.

En efecto, los artistas, los poetas y los filósofos, los investigadores y descubridores no entran en conflicto con las "intenciones" de que se nutre la ideología de mu-

chos, su actuación no repercute sobre la "vida", es decir, sobre los beneficios y los perjuicios de los más; no es necesario saber de ellos y se les puede dejar, por tanto, vivir tranquilamente.

(Es cierto que hoy la vida empuja a los artistas y poetas más capaces al campo del lucro, lo que se revela en el hecho de que se muestren propicios a la "cultura" de la época y ayuden a ilustrarla, dejando que actúe sobre ellos toda relación de dependencia material y desacostumbrándose totalmente de escuchar su voz interior. Y con el tiempo encuentran la recompensa de esta conducta en el hecho de haber servido a las "intenciones".)

Los *artistas, poetas y filósofos* tienen una doble función: exponer de un modo ideal el contenido interior del tiempo y del mundo y transmitirlo como un testimonio imperecedero a la posteridad.

Que los simples *inventores y descubridores* de tipo industrial, un Althan, un Jacquard, un Drake, un Daniell,* no son verdaderos grandes hombres, aunque se les levanten cientos de estatuas, aunque den pruebas de un grande y admirable espíritu de sacrificio y aunque las consecuencias materiales de sus descubrimientos se impongan a países enteros, lo demuestra el hecho de que su acción no se extiende a la totalidad del mundo, como la de las tres categorías anteriores. Tiene uno además la sensación de que no se trata de hombres insustituibles, de que más tarde o más temprano otros habrían lle-

* Burckhardt alude, tal vez, a Althan, que construyó en 1836 una bomba de doble acción, utilizada en 1860 para la maquinaria de desagüe de las minas. Joseph Marie Jacquard inventó en 1808 el telar mecánico para telas estampadas, que lleva su nombre. G. L. Drake descubrió un pozo de petróleo el 28 de agosto de 1859, en Titusville (Pensilvania), a 22 metros de profundidad, cuando estaba horadando un pozo artesiano. Desde entonces, esta materia, conocida de antiguo con el nombre de petróleo, se ha convertido en un artículo del comercio mundial. John Frederick Daniell inventó en 1836 su elemento de cinc y cobre, con lo cual creó la base de la galvanoplastia y esclareció el proceso de conducción electrolítica. [E.]

gado al mismo resultado que ellos; en cambio, no hay ningún gran artista, poeta o filósofo, que no sea sencillamente insustituible, ya que la totalidad del mundo adquiere con su individualidad una combinación que sólo a través de él puede existir así y que, sin embargo, reviste una validez total y universal.

Sobre todo, no puede considerarse benefactor de la humanidad a quien haga aumentar simplemente la renta de una región. No es posible plantar y cultivar en todas partes la rubia como en el departamento de la Vaucluse, y ni siquiera en este departamento merecería una estatua el introductor del cultivo de la rubia.

De los *descubridores de países remotos*, sólo Colón es grande, pero muy grande, pues entregó su vida y una enorme energía de voluntad a un postulado que le coloca a la altura de los más grandes filósofos. El haber asegurado la redondez de la tierra constituye una premisa de todo el pensamiento posterior, y todo el pensamiento posterior, en cuanto puesto en libertad por esta premisa, irradia necesariamente de Colón.

Y, sin embargo, cabría afirmar que la personalidad de Colón no era tampoco insustituible. "América no habría tardado en ser descubierta aunque Colón hubiera muerto en la cuna",[2] afirmación que no podría aplicarse a un Esquilo, un Fidias o un Platón. Si Rafael hubiese muerto en la cuna, es casi seguro que el cuadro de la Transfiguración se habría quedado sin pintar.

En cambio, todos los demás descubridores de tierras remotas son figuras secundarias, pues sólo viven gracias a la posibilidad sentada y demostrada por Colón. Es cierto que Cortés, Pizarro y otros revelan además una grandeza especial como conquistadores y organizadores de grandes y nuevos países bárbaros, pero los motivos que los impulsan son ya infinitivamente menos grandes que los que impulsaron a Colón. En la figura de Alejandro el Grande existe como razón especial de grandeza el hecho de que en él el descubridor es realmente

[2] K. E. von Baer, *Blicke auf die Entwicklung der Wissenschaft*, p. 118; cit. por Lasaulx, p. 116.

el que empuja al conquistador. Los más famosos viajeros de nuestros días se limitan a recorrer en África y en Australia países cuyos contornos ya conocemos.

No obstante, tratándose de importantes descubrimientos de tierras remotas, el *primer* descubridor (por ejemplo, un Layard en Nínive) aparece revestido siempre de un esplendor especial, a pesar de que sabemos que la grandeza reside aquí en el objeto y no en el hombre. Se trata de un sentimiento de gratitud en cuanto a la gran apetecibilidad de lo descubierto, aunque sea siempre dudoso el tiempo durante el cual la posteridad ha de conservar esta gratitud por un servicio que es, al fin y al cabo, un servicio prestado por una sola vez.

En cuanto a los *investigadores científicos*, es indudable que la historia de cada disciplina presenta una serie de grandes hombres relativos, aunque estos hombres obran movidos en cada caso por los intereses de la disciplina de que se trata y no por los del mundo en su totalidad, pudiendo preguntarse siempre quién es el que más ha hecho avanzar su especialidad.

Hay además otra valoración independiente y completamente distinta que otorga o niega a su modo el predicado de la grandeza en el campo de la investigación. Este criterio no corona ni la absoluta capacidad ni el mérito moral o la entrega a la causa —pues esto confiere dignidad, pero no basta para conferir grandeza—, sino a los grandes descubridores en direcciones determinadas, a saber, a los que descubren las leyes vitales de primer orden.

Aquí aparecen excluidos de momento los representantes de todas las *ciencias históricas*. Éstos caen dentro de una valoración puramente histórico-literaria, pues por muy grandiosos que sean su saber y su modo de exponerlo, se limitan a conocer ciertas partes del mundo y no tienen por misión el establecer las leyes por las que éste se rige; las "leyes históricas" son siempre, en efecto, imprecisas y discutibles. Tampoco puede afirmarse que la economía política, con sus leyes vitales, haya producido grandes hombres verdaderamente indiscutibles.

En cambio, existen grandes hombres reconocidos con

carácter general en las ciencias matemáticas y en las *ciencias naturales.*

Todo el pensamiento moderno empezó a ser libre desde el momento en que Copérnico convirtió la tierra de centro del mundo en una pieza subordinada de todo un sistema solar concreto. En el siglo XVII, fuera de algunos astrónomos y naturalistas, de un Galileo, de un Kepler y de pocos más, no hay ningún investigador que pueda llamarse verdaderamente grande; los resultados de las investigaciones de aquellos hombres son la base sobre que descansa el estudio posterior de todo el universo, más aún, todo pensamiento general, con lo cual aquellos investigadores entran en la categoría de los filósofos.

Son los grandes *filósofos* los que abren la era de los hombres verdaderamente grandes, únicos e insustituibles, de los hombres que despliegan una energía enorme proyectada sobre la colectividad.

Estos hombres aportan la solución del gran enigma de la vida, cada uno a su modo y todos con la vista puesta en la humanidad; su tema es la totalidad del universo en todos sus aspectos, incluyendo entre ellos el hombre; sólo ellos abarcan y dominan la relación entre el individuo y este todo, y pueden, por tanto, trazar a las distintas ciencias sus directrices y perspectivas. Y su voz es escuchada, aunque no pocas veces de un modo inconsciente y de mala gana; las distintas ciencias no saben siquiera, con frecuencia, cuáles son los hilos que las unen a los pensamientos de los grandes filósofos.

En la categoría de los filósofos podemos incluir también aquellos hombres para quienes la vida es objetiva en tan alto grado que parecen estar por encima de ella y así lo manifiestan en sus largos escritos: un Montaigne, un La Bruyère. Estos escritores representan la transición entre los filósofos y los poetas.

La poesía

Viene ahora, en el elevado medio entre la filosofía y las artes, la *poesía.* Al filósofo sólo le es conferida la verdad, por eso su fama sólo vive después de su muerte,

pero vive en cambio con intensidad mayor; los poetas y los artistas, en cambio, se hallan dotados de la belleza alegre e incitante que les permite "vencer la resistencia del mundo obtuso"; a través de la belleza hablan de un modo plástico.[3] Sin embargo, la poesía tiene de común con las ciencias la palabra y una serie infinita de contactos materiales: con la filosofía, el hecho de que también ella interpreta la totalidad del mundo; con las artes, la forma y la plasticidad de todas sus maneras de manifestarse, así como también el ser, al igual que ellas, creación y poder.

Los grandes poetas y los grandes artistas

Examinemos ahora, en términos generales, por qué se atribuye grandeza a los poetas y a los artistas.

El espíritu, insatisfecho con los simples conocimientos, que son objeto de las ciencias especiales, y hasta con el conocimiento en general, materia de la filosofía, consciente de su ser complejo y misterioso, intuye la existencia de otros poderes que corresponden a sus propias fuerzas sombrías. Y descubre que el hombre se halla rodeado de grandes mundos que sólo hablan plásticamente a lo que hay de plástico en él: las artes. El hombre tiende inevitablemente a conferir grandeza a los representantes de estos mundos, pues que les debe la multiplicación de lo más íntimo de su ser y de su capacidad. Las artes son capaces de atraer a su órbita casi toda la existencia del hombre en cuanto trasciende de lo cotidiano, de expresar sus sensaciones en un sentido mucho más alto de lo que él mismo lo podría hacer, de trazarle una imagen del mundo limpia de los escombros de lo fortuito y que sólo recoja lo grande, lo importante y lo hermoso en una

[3] Cf. Lasaulx, pp. 134 *ss.*, acerca de la posición que ocupaba Homero. Sobre la relación entre los poetas y los filósofos, cf. carta de Schiller a Goethe (17 de enero de 1795); "Lo que, sin embargo, puede afirmarse es que el poeta es el único *hombre* verdadero y que el filósofo no es, a su lado, más que una caricatura de hombre."

forma transfigurada; dentro de esta imagen, hasta lo trágico resulta consolador.

Las artes significan capacidad, poder y creación. Su fuerza propulsora central y más importante, la fantasía, ha sido considerada en todos los tiempos como algo divino.

La capacidad de exteriorizar, de representar lo interior de tal modo que actúe como algo interior representado, como una revelación, escasea bastante. El reproducir exteriormente lo puramente exterior se halla al alcance de muchos; en cambio, aquello sugiere a quien lo contempla o lo escucha la convicción de que sólo sería capaz de hacerlo *uno*, el autor, razón por la cual se le considera insustituible.

Además, los artistas y los poetas se nos han presentado siempre en una relación grande y solemne con la religión y la cultura; por ellos hablan como por sus intérpretes la más poderosa voluntad y las sensaciones más fuertes de los tiempos pasados.

Sólo ellos pueden interpretar y retener el misterio de la belleza; lo que en la vida cruza ante nosotros de un modo tan rápido, tan raro y tan desigual, se trueca aquí en un mundo de poesías, de imágenes y de grandes círculos plásticos, de color, de piedra y de sonido, como otro mundo terrenal y superior; más aún, en la arquitectura y en la música es el arte mismo el que nos hace conocer la belleza, de cuya existencia no hubiésemos tenido sin él la menor noción.

Entre los poetas y los artistas, los verdaderamente grandes se acreditan como tales por el dominio que a veces ejercen ya en vida sobre su arte, y también aquí como siempre desempeña un papel el conocimiento o la convicción tácita de que las grandes dotes constituyen siempre algo extraordinariamente raro. Se crea el sentimiento de que *estos* maestros son absolutamente insustituibles, de que sin ellos el mundo sería incompleto, sería inconcebible.

Afortunadamente, aunque los hombres de primer rango sean muy raros, existe lo mismo en el arte que en la

poesía un segundo grado de grandeza: lo que los maestros primarios regalan al mundo como obra de la libre creación puede, gracias a la tradición artística o poética, conservarse como *estilo* por los maestros *secundarios*, aunque excelentes; claro está que en estos casos el rango secundario de la obra de arte es manifiesto, a no ser que las dotes del maestro sean de primera clase y aparezca en segundo plano solamente por el hecho de haber ocupado otro antes que él el primer lugar.

Los maestros de *tercer* grado, los de enajenación, atestiguan por lo menos una vez más cuán poderoso tuvo que ser el grande hombre inicial; revelan asimismo de un modo instructivo qué aspectos de él revestían un valor de asimilación y cuáles eran los más susceptibles de ser asimilados.

Pero siempre hay que remontarse a los maestros de primer rango; sólo ellos parecen tener verdadera originalidad en cada palabra, en cada pincelada o en cada *tono*, aun cuando se repitan (si bien es cierto que también aquí se desliza algo de ilusión, y lo más triste es indudablemente cuando las dotes de primer rango se convierten en trabajo asalariado y en masa puesto a la venta).

Característico de estos maestros es asimismo la copiosidad de su obra, tan distinta como el cielo de la tierra de la abundante y rápida producción de la mediocridad y a veces tan sorprendente, que la creemos fruto de la intuición de una muerte temprana. Así en Rafael y en Mozart, o en Schiller, con su salud destrozada. Quien después de producir una obra importante se convierta en un rápido productor, sobre todo si es por afán de lucro, no será ni habrá sido nunca grande.

Las fuentes de esta copiosidad son la grande y sobrehumana fuerza de por sí y también, en cada progreso realizado, el poder y el goce de emplearse de un modo multiforme. Así, por ejemplo, a cada nueva fase de Rafael corresponde un grupo de madonas o sagradas familias, y podríamos citar también, a este propósito, el año de 1797, que fue para Schiller el año de las baladas. Finalmente, los grandes maestros pueden verse estimula-

dos también, como ocurría con Calderón y con Rubens, con la existencia de un estilo fijo y de una gran apetencia por parte de su pueblo.

La grandeza personal en los poetas y los artistas

Cabe preguntarse ahora hasta qué punto los grandes poetas y artistas se hallan dispensados de la *grandeza personal*. Necesitan en todo caso esa concentración de la voluntad sin la que ninguna grandeza es concebible y cuyo influjo mágico recae sobre nosotros como una fuerza imperativa. Para ello es necesario que el poeta o el artista sea en realidad un hombre extraordinario, pues si no lo es, por muy brillantemente dotado que se halle, no tardará en irse a pique; más aún, sin este grado de carácter hasta el "talento" más brillante se convierte en una piltrafa. Todos los grandes maestros han empezado aprendiendo mucho y nunca han dejado de aprender, para lo cual, al llegar a una altura importante y teniendo facilidad y brillantez para producir, se requiere una gran resolución. Además, sólo se remontan a las nuevas fases de su formación luchando a brazo partido con las nuevas tareas que se proponen. Miguel Ángel tenía ya sesenta años y era un hombre mundialmente famoso cuando tuvo que descubrir y conquistar un nuevo reino antes de poder crear el Juicio Final. Pensemos también en la fuerza de voluntad de un Mozart en sus últimos momentos, a pesar de que muchos crean que fue toda su vida un niño.

Por otra parte, se tiende a atribuir a los grandes maestros una existencia y una personalidad más completas y más felices que al resto de los mortales y, sobre todo, una relación más dichosa entre el espíritu y los sentidos. Mucho de esto es pura presunción; no se tienen en cuenta tampoco, al pensar así, peligros específicos y muy grandes inherentes al género de vida y al trabajo de estos grandes hombres. Las pinturas actuales de las vidas de los poetas y los artistas tienen una fuente muy poco sana; es mejor contentarse con las obras en que, por ejemplo, Glück traza la impresión de la grandeza y del

orgullo tranquilo y Haydn la impresión de la dicha y de la bondad de corazón. Además, no todas las épocas han pensado del mismo modo acerca de estos problemas; así, por ejemplo, sorprende ver que todo el helenismo prerromano apenas habla de sus grandes artistas plásticos, los más grandes del mundo, haciendo descollar, en cambio, a sus poetas y sus filósofos.

Acatamiento de la grandeza en las diversas artes

Hablemos ahora del distinto *acatamiento* que se presta a la grandeza en las diferentes artes.

La poesía alcanza su apogeo cuando del torrente de la vida, de lo fortuito, lo mediocre y lo indiferente, tal vez después de haber tocado graciosamente estas notas en lo idílico, arranca lo general humano en sus más altas manifestaciones, lo condensa en imágenes ideales y expone la pasión humana luchando con el alto destino, pero no agobiada por lo fortuito, sino de un modo puro y poderoso; cuando revela al hombre los secretos soterrados en él y de los que sin ella sólo tenía una vaga sensación; cuando habla con el hombre en un lenguaje maravilloso, que al hombre le parece que era el suyo en una vida mejor; cuando transforma en una obra de arte imperecedera los dolores y las alegrías de los hombres que vivieron en todos los pueblos y todos los tiempos para que se diga "eternamente vive el amor", desde la furia salvaje de Dido hasta la nostálgica canción popular de la novia abandonada, para que el dolor de quienes nazcan más tarde y escuchen estas canciones purifiquen con ellas sus sentimientos y se sientan parte de un todo más alto, de los dolores del mundo, virtud que la canción puede obrar porque en el poeta es el dolor el que despierta las más altas cualidades; y, sobre todo, cuando reproduce los sentimientos que trascienden del dolor y de la alegría, cuando entra en la órbita de esos sentimientos religiosos que constituyen el fundamento más profundo de toda religión y de todo conocimiento: la superación de lo terrenal que se nos revela con fuerza dramática insuperable en la escena de la cárcel entre Cipriano y Justina, en

Calderón [*El mágico prodigioso*], y que Goethe toca también maravillosamente con el "tú que eres del cielo", y cuando, arrastrada por una terrible tempestad, habla a pueblos enteros, como lo hacían los profetas hasta irrumpir en aquella explosión incomparable de inspiración: Isaías, cap. 60.

Los grandes poetas habrían de parecernos ya grandes como el documento más importante del espíritu de todos los tiempos que sus poesías recogen y nos trasmiten por escrito; pero en su conjunto, sobre todo, constituyen la mayor revelación coherente sobre el hombre interior.

Sin embargo, la "grandeza" de cada poeta debe distinguirse cuidadosamente de su "difusión" o utilización, la cual puede depender, además, de otras razones muy distintas.

De otro modo habría que pensar que en poetas de tiempos pasados sólo es la grandeza lo que decide; sin embargo, como elemento de cultura y como testimonio de su época un poeta puede tener un valor que trascienda considerablemente de su valor como poeta. Tal acontece con no pocos poetas de la antigüedad, ya que todo testimonio procedente de aquella época es de por sí inapreciable.

Cabría preguntar, por ejemplo, si Eurípides es grande, al lado de un Sófocles o un Esquilo. Sin embargo, es con mucho la fuente más importante para ilustrar el giro que en un momento dado toma la mentalidad ateniense. Y esto nos muestra precisamente un ejemplo elocuente de la diferencia a que aludimos: Eurípides testimonia algo temporal en la historia del espíritu. Esquilo y Sófocles algo eterno.

Por otra parte, las obras indiscutiblemente grandes y espléndidas, las epopeyas, las canciones y las melodías populares, se hallan en apariencia dispensadas del nacimiento a través de grandes individuos; el lugar de éste lo ocupa aquí todo un pueblo, que nos imaginamos *ad hoc* en estado especial y candorosamente feliz de cultura.

Sin embargo, esta sustitución sólo se basa en realidad en lo defectuoso de la tradición. El cantor épico cuyo nombre no conocemos ya (o sólo conocemos como algo

colectivo), fue ya muy grande en el momento en que vertió *por vez primera* en forma perdurable una rama de la leyenda de su pueblo; en este momento se concentró en él con fuerza mágica el espíritu del pueblo, fenómeno que sólo puede darse a través de hombres excelentemente dotados. Por donde tampoco las canciones y las melodías populares de primer rango son creadas más que por individuos descollantes y en momentos de grandeza, puesto que por ellos habla el espíritu concentrado del pueblo; de otro modo, estas canciones nò serían nunca perdurables.

Ante una tragedia anónima pensamos en seguida en la existencia de un autor; en cambio, tratándose de la épica popular, no sentimos la necesidad de ello. Esto no es más que un criterio y un hábito modernos. Hay dramas que tuvieron por lo menos un origen tan "popular" como aquella épica, etcétera.

Los grandes pintores y escultores

Tras los grandes poetas vienen los grandes *pintores* y *escultores*.

En un principio los artistas trabajan anónimamente al servicio de la religión. Allí, en los santuarios, se dan los primeros pasos hacia lo sublime; los artistas aprenden a eliminar lo fortuito de las formas; surgen tipos y, por último, comienzos de ideales.

Es aquí donde comienzan los nombres individuales y su fama, sobre aquel nivel hermoso y medio del arte en que sus orígenes sagrados y monumentales todavía influyen y en que, sin embargo, se ha conquistado ya la libertad de medios y la alegría de éstos. Ahora se descubre lo ideal en todas las direcciones y lo real se reviste ya con una magia imperativa. De vez en cuando el arte se hunde en una servidumbre material, pero vuelve a erguirse gloriosamente como una imagen superior de la vida. Su contacto con el universo es sustancialmente distinto del de la poesía; vuelto casi exclusivamente al lado luminoso de las cosas, crea su mundo de belleza, de fuer-

za, de intimidad y de dicha y ve y pinta también el espíritu en la naturaleza muda.

Los maestros que dieron los pasos decisivos en esta dirección eran hombres extraordinarios. Es cierto que en el mundo del arte griego, en que conocemos sus nombres, rara vez podemos referirlos a determinadas obras de arte, y en lo tocante al florecimiento de la Edad Media nórdica carecemos también de los nombres. ¿Quién fue el autor de las estatuas que ornan los pórticos de Chartres y de Reims? Una vana conjetura supone que lo mejor de estas épocas se debía a las escuelas y que en ello cabe un mérito muy pequeño a los maestros individuales. Ocurre aquí exactamente lo mismo que en la poesía popular. El primero que elevó el tipo de Cristo a la altura con que lo encontramos en el pórtico norte de la catedral de Reims, era un artista muy grande y seguramente que no sería esa sola la primera figura esplendorosa creada por él.

En la época ya plenamente histórica, en que determinados nombres de artistas van asociados de un modo fijo a determinadas obras de arte, el predicado de "grande" se atribuye con toda seguridad y casi unánimemente a una pléyade de maestros en quienes la mirada experta de cualquiera reconoce en seguida lo primario, el carácter inmediato del genio.

Sus obras, a pesar de lo copioso de su creación, se hallan diseminadas en número limitado por la tierra y tenemos razones para temblar en cuanto a su existencia perdurable.

Los grandes arquitectos

Entre los *arquitectos*, seguramente ninguno tiene una grandeza tan claramente conocida como algunos poetas, pintores, etc. Ya *a priori* tienen que compartir la fama con sus maestros de obras; una parte considerable de la admiración por sus obras se refleja sobre el pueblo de que se trata, sobre las autoridades eclesiásticas, el regente, etc., y en ello se entremezcla más o menos consciente la idea de que la grandeza, en lo tocante a la

arquitectura, es más bien un producto de la época y de la nación en que se crea la obra que del maestro que la realiza. Además, la proporción, en estos casos, empaña no pocas veces el juicio y lo gigantesco o lo magnificente conquista no pocas veces un título preferente a la admiración.

Aparte de esto, la arquitectura se supone que es menos inteligible que la pintura o la escultura, puesto que no representa la vida humana; esto no es cierto, sin embargo, pues como arte es tan fácil o tan difícil de entender como estas otras.

Además, en la arquitectura se nos revela el mismo fenómeno o un fenómeno parecido al de las demás artes: generalmente los creadores del estilo, a los que a uno le gustaría atribuirles la grandeza, son desconocidos y sólo se conocen los que consuman o afinan la obra; así, por ejemplo, entre los griegos no conocemos los maestros que fijaron el tipo del templo, sino sólo los Ictinos y los Mnesicles;* en la Edad Media ignoramos quién fue el constructor de Nôtre Dame de París, el que dio el último paso decisivo hacia el gótico y conocemos, en cambio, un número bastante grande de maestros de famosas catedrales de los siglos XIII a XV.

Otra cosa ocurre con el Renacimiento, en el que conocemos bien a toda una serie de arquitectos famosos, y no sólo porque se trate de una época más cercana a nosotros y respecto a la cual poseemos documentos más abundantes y más seguros, sino porque estos maestros no se limitan a repetir un tipo principal, sino que crean siempre combinaciones nuevas, lo que permitía a cada uno de ellos aportar algo independiente dentro de un sistema de formas unitario y al mismo tiempo extraordinariamente flexible. Además, sigue influyendo todavía hoy sobre nosotros la fe de su época en estos arquitectos, a quienes se otorgaban sitio, materiales y una libertad inaudita.

Pero una verdadera grandeza sólo se reconoce, en el

* Ictino construyó con Calícrates, bajo Pericles, el Partenón; y Mnesicles los Propileos, en la Acrópolis. [E.]

fondo, a Erwin de Steinbach y a Miguel Ángel, tras de los cuales vienen seguramente Brunellesco y Bramante. Claro está que para ello ambos tuvieron que llenar la condición previa de lo grandioso en masa y Miguel Ángel tuvo además la ventaja de haber podido construir el templo principal de toda una religión. Erwin tiene a su favor la torre que hasta hoy sigue siendo la mayor del mundo, torre que no se levantó ni mucho menos con arreglo a sus planes, pero que da a su fachada, en la que campea el gótico más hermoso y más diáfano, esa fama tan extraordinaria y tan merecida de que goza y que sin ella jamás habría llegado a adquirir. Con su cúpula de San Pedro, Miguel Ángel logró el perfil exterior más hermoso y el más maravilloso interior de la tierra; acerca de él hay una coincidencia completa entre el juicio popular y el juicio de los expertos en arte.

Los grandes músicos

En el último confín de las artes, aunque con cierta remota afinidad con la arquitectura, aparece la *música*, la cual, para llegar al fondo de su esencia misma, debemos representarnos sin conexión con los textos y, sobre todo, sin relación alguna con el arte dramático, como música puramente instrumental.

La posición de la música es algo maravilloso y enigmático. La poesía, la escultura y la pintura exponen y representan la elevada vida humana; la música, en cambio, es una imagen de ella. Es como un cometa que circunda la vida humana en una órbita gigantescamente amplia y alta y que de pronto se precipita tan cerca de ella como casi ningún otro arte, interpretando lo más íntimo del hombre. Tan pronto es una matemática fantástica, como el alma misma, infinitamente lejana y, sin embargo, familiar e íntima.

Su acción es (cuando es música verdadera, naturalmente) tan grande y tan directa que el sentimiento de gratitud pregunta inmediatamente por el autor y proclama involuntariamente su grandeza. Los grandes compositores figuran incuestionablemente entre los más gran-

des hombres. En cambio, es ya dudoso su carácter imperecedero. Éste depende, en primer lugar, de los esfuerzos constantes de la posteridad y concretamente de las ejecuciones que deben competir con las de la música anterior y contemporánea, a diferencia de lo que ocurre con las demás artes, cuyas obras quedan establecidas de una vez para siempre y, en segundo lugar, de la persistencia de nuestro sistema de tonos y de nuestro ritmo, que dista mucho de ser eterno. Puede ocurrir que Mozart y Beethoven sean tan ininteligibles para la humanidad del futuro como lo es para nosotros la música griega, tan ensalzada, sin embargo, por las gentes de la época. En este caso, estos compositores seguirán siendo grandes a crédito, por los testimonios de entusiasmo de nuestro tiempo, al modo de los pintores de la antigüedad cuyas obras se han perdido.

Y, para terminar, una observación: cuando el hombre culto se sienta al festín del arte y la poesía del pasado, no puede ni quiere deshacerse enteramente de la bella ilusión de que aquellos creadores fueron *felices* al crear estas grandezas. La verdad es que aquellos artistas sólo salvaron a fuerza de grandes sacrificios el ideal de su tiempo y libraron en la vida diaria la lucha que todos nosotros libramos. Sólo para nosotros aparecen sus obras como una juventud salvada y acumulada.

Las figuras legendarias

Partiendo del arte y la poesía, la transición inmediata es hacia aquellas grandezas que deben al arte y a la poesía, esencialmente, su existencia: las *figuras legendarias*. Nos referimos a los hombres que, o bien no han existido nunca, o han existido de un modo muy distinto a como se nos describen, a los hombres ideales o idealizados que aparecen al frente de las naciones como creadores y fundadores de ellas o que, como figuras predilectas de la fantasía popular, son situadas por ésta en la época heroica de la nación. No podemos esquivar el examen de estas figuras, ya que todo el presente capítulo, dedicado a explicar lo históricamente existente y la creación ima-

ginativa de lo que no existe, constituye la prueba más poderosa de la necesidad que sienten los pueblos de tener grandes representantes.

Entran en la categoría a que nos estamos refiriendo aquellos héroes míticos que son, en parte, dioses ya borrosos, hijos de dioses, entes geográfica y políticamente abstractos, etc., y en primer lugar los héroes epónimos y los arquegetas de un pueblo, como representantes míticos de su unidad.

Estas figuras (sobre todo los héroes epónimos) llegan a nosotros casi sin predicado o a lo sumo, como ocurre con Noé, Ismael, Heleno, Tuisko y Mannus, dibujados con algunos trazos solamente, como los fundadores; las canciones que debieron de versar sobre ellos (las dedicadas a Tuisko y Mannus, por ejemplo, según la *Germania*, de Tácito), se han perdido.

Otras veces, su biografía encierra ya simbólicamente un fragmento de la historia de su pueblo y, sobre todo, de sus instituciones más importantes, como es el caso de las de Abraham, Dschemschid,* Teseo,[4] Rómulo y su complemento Numa.

Otros no son tanto arquegetas como ideales puros en los que el pueblo no personifica tanto la historia de una polis como lo más noble que en ella se encierra; tal, por ejemplo, Aquiles, que muere prematuramente porque el ideal es demasiado hermoso para el mundo, o Ulises, que lucha durante largos años contra el odio de ciertos dioses hasta que logra triunfar a fuerza de pruebas, como el prototipo de las verdaderas cualidades que distinguían a los griegos de los tiempos primitivos: la tenacidad y la astucia.

Hay incluso pueblos que en una época posterior exaltan y transfiguran ciertas figuras históricas hasta convertirlas en ideales populares mediante las más libres transformaciones, como hacen los españoles con el Cid y los servios con Marco, convertidos en arquetipos de estos dos pueblos.

* Según la leyenda persa, el primer hombre y rey. [E.]

[4] En el *Teseo*, de Plutarco, se expone muy claramente la significación de un κτιστής ("fundador").

Por otra parte, surgen caricaturas populares puramente imaginarias que representan un reverso cualquiera de la vida y pueden servirnos como prueba de lo fácil que es la personificación poética. Tal, por ejemplo, un Eulenspiegel, las máscaras de la comedia italiana actual, un Meneking, un Stenterello, un Polichinela, etc., o las distintas personificaciones de ciudades hechas con ayuda de los dialectos; otras veces es el dibujo el que se encarga de hacer surgir una figura que personifica a una nación; por ejemplo, la figura de John Bull.

Finalmente, nos encontramos también en este terreno con postulados del futuro, como, por ejemplo, el héroe futuro del "Simplizissimus" y la más notable de las figuras de este género: el Anticristo.

En el pórtico de los grandes hombres verdaderamente históricos ocupan una posición muy peculiar los *fundadores de religiones*.[5] Éstos figuran entre los grandes hombres en el sentido más elevado de la palabra, pues en ellos vive y alienta ese algo metafísico capaz de dominar a través de los milenios no sólo a su pueblo, sino tal vez a muchos otros pueblos, es decir, capaz de mantenerlos unidos bajo una idea religioso-moral. En ellos cobra conciencia lo que existe de un modo inconsciente y se eleva a ley una voluntad antes velada y oculta. No fundan sus religiones por un cálculo medio basado en la fría consideración de los hombres que los rodean, sino porque todo aquello vive en su individualidad con una fuerza irresistible. Hasta el ejemplo menos puro, el de Mahoma, encierra algo de esta grandeza de todos los fundadores de religiones.

En esta categoría hay que incluir también la grandeza específica de los reformadores: un Lutero orienta de un modo nuevo la moral y toda la concepción del mundo de los que le siguen. En cambio, Calvino, con su doctrina, resultó ser imposible precisamente para *su* pueblo francés y sólo conquistó la mayoría en Holanda e Inglaterra.[6]

[5] Cf. Lasaulx, pp. 125 *ss*.

[6] Aquí habría que hacer referencia también a los grandes legisladores.

Las grandes figuras de la historia universal

Por último, digamos algo acerca de los *grandes hombres del resto de la historia universal.*

La historia gusta a veces de condensarse de pronto en un hombre a quien todo el mundo parece obedecer.

Estos grandes individuos representan la coincidencia de lo general y lo especial, de la permanencia y del movimiento en una sola personalidad. En ellos se resumen estados, religiones, culturas y crisis.

Son extraordinariamente asombrosas aquellas figuras a través de las cuales todo un pueblo pasa súbitamente de un estado de cultura a otro, por ejemplo, de la vida nómada a la conquista del mundo, como los mongoles bajo Gengis Khan. También puede citarse a este propósito el caso de los rusos bajo Pedro el Grande, a través del cual se convirtieron de orientales en europeos. Pero los que parecen plenamente grandes son aquellos hombres que llevan a los pueblos *civilizados* de un estado antiguo a otro nuevo. En cambio, no consideramos grandes, ni mucho menos, a quienes despliegan una gran energía para una obra de mera destrucción; Timur, por ejemplo, no fomentó el progreso de los mongoles; la situación de éstos era peor después de él que antes; todo lo que tiene de grande Gengis Khan lo tiene él de pequeño.

En las *crisis* culmina en los grandes individuos al mismo tiempo lo nuevo (la revolución) y lo existente. Su ser constituye un verdadero misterio de la historia universal; la relación que guardan con su época es un ἱερὸς γάμος (un matrimonio sagrado) que apenas puede sellarse más que en tiempos terribles, pues éstos son los únicos que nos dan la única pauta suprema de la grandeza y al mismo tiempo los únicos en que se siente la necesidad de ésta.

Es cierto que al iniciarse una crisis existe siempre una gran superabundancia de supuestos grandes hombres, en cuya categoría se suele incluir generosamente a los caudillos eventuales de los partidos, que son no pocas veces, en realidad, hombres de talento y de energía. Se parte,

además, del supuesto candoroso de que un movimiento tiene que encontrar necesariamente desde sus comienzos el hombre que lo encarne y represente permanentemente y en su plenitud, cuando en realidad ese movimiento pasa en seguida por cambios y vicisitudes de que en su etapa inicial no tiene ni la más leve sospecha.

Por eso los que inician un movimiento no son nunca los que lo llevan a término, sino que son devorados por él porque representan el movimiento en su etapa inicial y no pueden, por tanto, marchar al ritmo con él, aparte de que cada nueva etapa cuenta ya con sus hombres propios. En la Revolución francesa, en que las capas se suceden con tan maravillosa precisión, ni los hombres verdaderamente grandes (como un Mirabeau) estaban ya a la altura de las exigencias de la segunda fase. La inmensa mayoría de las anteriores celebridades revolucionarias se ven desplazadas tan pronto como otros reflejan mejor aún las pasiones imperantes, cosa harto fácil de conseguir. ¿Por qué un Robespierre y un St. Just, como un Mario, no encierran ninguna grandeza, a pesar de toda su vehemencia y de su innegable importancia histórica? Porque estos hombres no llegan a representar nunca un anhelo general, sino tan sólo el programa y la furia de un partido. No importa que sus partidarios pretendan clasificarlos entre los fundadores de religiones.

Entretanto, va madurando, conocido por pocos y entre peligros formidables, el hombre llamado a poner remate al movimiento ya bastante desarrollado, a refrenar las oleadas de este movimiento y a cabalgar sobre el abismo.

Los peligros iniciales

Los *peligros de los comienzos* aparecen típicamente representados en la batida de Herodes contra el Niño Jesús. César se ve mortalmente amenazado por su hostilidad contra Sila, que barrunta en él muchos "Marios", Cromwell se ve asediado de procesos e impedido de emigrar. Ya en las primeras fases parece resplandecer algo del carácter extraordinario del hombre de que se trata.

En el fatalismo de muchos grandes se acusa también, como reacción, el hecho de los muchos individuos altamente dotados que perecen para que uno pueda ir remontándose de unas fases a otras; en ello va implícito también, sin embargo, un poco de jactancia, pues los grandes hombres se consideran lo suficientemente importantes para creerse respetados por la fatalidad.

El príncipe heredero de un gran imperio se halla, naturalmente, a salvo de estos peligros iniciales y hereda directa y plenamente el poder desde el cual puede llegar a desarrollar su grandeza. En cambio, la temprana posibilidad de caer en la arbitrariedad y en la molicie le aleja más que a los otros de la consecución de la grandeza y no le espolea desde el comienzo al desarrollo de *todas* sus energías interiores. El ejemplo más importante, con mucha diferencia, es el de Alejandro el Grande, tras el cual podemos citar los casos de Carlomagno, Pedro el Grande y Federico el Grande.

La "grandeza relativa"

Antes de entrar a caracterizar lo que es la grandeza debemos detenernos a decir algo de la "grandeza relativa", que consiste esencialmente en la necedad o en la bajeza de los demás y que es, simplemente, una cualidad de proporción o de distancia. Sin embargo, también la grandeza relativa es inconcebible sin ciertas cualidades importantes. Se da especialmente en los príncipes hereditarios y es en esencia la grandeza de los déspotas orientales, que muy rara vez se puede precisar porque no se forma ni se destaca en conflicto con su mundo ni tiene, por tanto, una historia interna, un desarrollo, una génesis. Tal fue, por ejemplo, la grandeza de un Justiniano, aunque durante mil años se le considere sin razón como un hombre grande, bueno y santo. Y es que hay, por lo demás, siglos vacíos en que se prefiere rendir culto a una grandeza como la suya preferentemente a ninguna. Entre la muerte de Teodorico y la aparición de Mahoma ocupa la escena precisamente una figura oficial de este tipo.

Pero la única que encierra verdadera grandeza en este periodo es la del papa Gregorio I.

En qué consiste la grandeza

Examinemos ahora la grandeza en su acción sobre los hombres. ¿Cómo y en qué momento empieza a ser reconocida por sus contemporáneos? Los hombres viven en parte vacilantes y dispersos y propenden fácilmente a la adhesión; en parte son envidiosos o indiferentes. ¿Qué cualidades o qué hechos deberán darse para que se convierta en admiración general la admiración de los más próximos, latente desde hace ya largo tiempo?

Se trata aquí de la *esencia de la grandeza*; hay que precaverse sobre todo contra la tendencia a describir en relación con esto los ideales morales de la humanidad, pues los grandes hombres no aparecen en la historia universal como modelos precisamente, sino como excepciones. Para nosotros, los *trazos de la grandeza* son los siguientes:

Las capacidades se desarrollan y se concentran de un modo evidente y completo con la propia conciencia y con las tareas que hay que resolver. El grande hombre no sólo aparece completo en cada situación, sino que ésta resulta incluso demasiado pequeña para él; no sólo la llena, sino que puede hacerla saltar.

Cabe preguntarse durante cuánto tiempo se refrenará, se hará perdonar la grandeza de su ser.

Su fuerza y su facilidad son enormes en todas las funciones espirituales (e incluso corporales), lo mismo en el conocer que en el crear, en el análisis y en la síntesis.

Un don inherente siempre, y natural en los grandes hombres, es el de concentrarse a medida de su deseo en una cosa y el de pasar a otra con la misma facilidad. Por eso todas las cosas le parecen fáciles y sencillas, al contrario de lo que nos ocurre a los demás, que las encontramos complicadísimas y embrolladas las unas con las

otras. Lo que para nosotros es confusión es para el grande hombre claridad.[7]

Los grandes individuos abarcan y penetran con su mirada todas las relaciones, así en detalle como en conjunto, en cuanto a sus causas y a sus efectos. Es ésta una función inevitable de su cerebro. Éste ve hasta lo más pequeño, engrandecido por la multiplicación, pudiendo prescindir, en cambio, del conocimiento de los individuos insignificantes.

Hay dos cosas fundamentales que los grandes hombres ven siempre con absoluta claridad; en primer lugar descubren en todo momento la situación real de las cosas y de los posibles recursos de poder, y en segundo lugar no se dejan cegar por las simples apariencias ni aturdir por el estrépito del momento. Saben desde el primer momento cuáles pueden ser las bases de su poder futuro. Frente a los parlamentos, los senados, las asambleas, la prensa, la opinión pública, etc., saben en todo instante cuándo estos organismos representan verdaderos poderes o simples poderes aparentes de los que pueden valerse como instrumentos. Más tarde estos mismos organismos se asombrarán no pocas veces de haber sido simples medios, cuando en realidad se tenían por fines.

Además, los grandes hombres saben descubrir de antemano el momento en que deben intervenir, mientras que nosotros no nos enteramos de las cosas hasta que las leemos en el periódico. Descubierto el momento, saben dominar su impaciencia (como Napoleón en 1797) y no conocen la timidez. Lo contemplan todo desde el punto de vista de las fuerzas útiles y no rehuyen por fatigoso ningún estudio encaminado a conocerlas.

La mera contemplación es incompatible con las dotes de los grandes hombres; en ellos alienta sobre todo la voluntad efectiva de adueñarse de la situación y, al mis-

[7] Según el testimonio de Napoleón, los distintos asuntos se encontraban "encerrados en su cabeza como podrían estarlo en un armario. Cuando quiero interrumpir un asunto, cierro el cajón correspondiente y abro otro... Y si quiero dormir, los cierro todos y me duermo".

mo tiempo, una enorme *fuerza* de voluntad que irradia en torno suyo un influjo mágico y se atrae y somete a su imperio todos los elementos del poder y la dominación. En esta función no les engañan su mirada ni su memoria, sino que ponen a su alcance los elementos del poder en sus justos términos de coordinación y subordinación, como si le perteneciesen por derecho propio.

La obediencia corriente hacia cualquiera que llega al poder se impone rápidamente. Pero en estos casos nace en cuantos piensan la intuición de que el grande hombre existe y manda para realizar cosas que sólo para él son factibles y que son, por tanto, necesarias. La resistencia en el medio cercano a los grandes hombres es plenamente imposible; quien no quiera someterse a ellos debe salir de su órbita de acción y pasar al terreno de sus enemigos para enfrentarse con aquéllos en el campo de batalla.

"Soy un fragmento de roca lanzado al espacio", decía Napoleón. Así equipado, puede un grande hombre realizar en pocos años lo que se llama el "trabajo de siglos".

La fortaleza de alma

Finalmente, aparece como el complemento más notorio y más necesario a todo lo expuesto la *fortaleza de alma*, la única que sabe y la única que, por tanto, gusta de sortear los temporales. Esta cualidad no es simplemente el lado pasivo de la fuerza de voluntad, sino algo distinto de ella.

Las vicisitudes de los pueblos y los estados, las tendencias de civilizaciones enteras, pueden depender del hecho de que un hombre extraordinario sea capaz de resistir en ciertos momentos determinadas tensiones y esfuerzos del espíritu.

Toda la historia posterior de la Europa central se halla acondicionada por la circunstancia de que Federico el Grande supo hacer eso en grado supremo de 1759 a 1763.

La simple suma de cerebros y corazones corrientes no

puede suplir por la fuerza del número esta cualidad de un hombre grande.

Afrontando grandes y duraderos peligros, por ejemplo, los peligros constantes de atentados, poniendo en tensión en grado máximo su inteligencia, los grandes hombres llegan a formarse claramente una voluntad que trasciende con mucho de su existencia terrenal. Ésta es, en efecto, la grandeza del Taciturno de Orange y del cardenal Richelieu. Éste no era, ni mucho menos, un ángel, y aunque su idea del estado distaba mucho de ser buena, era la única posible en aquel entonces. Y tanto el Taciturno (a quien Felipe hizo constantes y secretas ofertas) como Richelieu habrían podido pactar la paz con sus adversarios.

En cambio, Luis Felipe y Victoria podrán ser acreedores a nuestras simpatías por los muchos atentados a que hicieron frente; pero no pueden ser calificados de grandes porque su posición era una posición dada.

La grandeza de alma

Pero la cualidad más rara en los hombres de talla histórica universal es la *grandeza de alma*. Ésta consiste en saber renunciar a lo ventajoso en aras de lo moral, en saber imponerse limitaciones voluntarias no sólo por razones de inteligencia, sino por bondad interior, pues la grandeza política lleva siempre aparejado necesariamente el egoísmo y tiende a explotar *todas* las ventajas. No es posible exigir *a priori* a estos individuos la grandeza de alma, pues, como hemos dicho, los grandes hombres no se presentan como modelos, sino como excepciones; pero la grandeza histórica considera desde el primer momento como su postulado primordial el afirmarse y exaltarse, y el poder no hace nunca a los hombres mejores.

La grandeza de alma podía exigirse, por ejemplo, de Napoleón, como hace Prévost-Paradol en la *France nouvelle*, después de Brumario, frente a una Francia conmocionada a la que una vida de estado libre podía curar. Pero, como hubo de decir Napoleón (en febrero de 1800)

a Matthieu Dumas: "A poco de sentarme aquí [en el trono de Luis XVI], aprendí a no querer hacer todo el bien posible; la opinión siempre va más allá". Y, a partir de entonces, trató a Francia no como a una protegida o a un paciente, sino como a su botín.

Una de las pruebas más claras de la grandeza de los hombres del pasado está en el deseo apremiante de la posteridad de conocer más en detalle estas figuras, de completar en lo posible la imagen de ellas.

Tratándose de las figuras de tiempos muy remotos, interviene la fantasía individualizadora del pueblo, y es ella, en realidad, la que se encarga de trazar su imagen.

En cuanto a las figuras más próximas a nosotros, sólo puede prestarnos este servicio la historia documental, aunque, a veces, con ciertas fallas. La fantasía completa el cuadro a su capricho y las novelas históricas valorizan o desvalorizan a su manera las grandes figuras.

Hay figuras de mucha grandeza que han tenido poca suerte. Carlos Martell, personaje de una importancia histórica universal de primer rango y de una considerable energía individual, no ha sido transfigurado por la leyenda ni ha encontrado siquiera una línea de relato individual; y lo que vivía de él en la tradición oral aparece refundido, seguramente, en la figura de su nieto.

En los casos en que existen testimonios más copiosos es extraordinariamente apetecible que en los grandes hombres pueda comprobarse una relación consciente con lo espiritual, con la cultura de su época; que un Alejandro, por ejemplo, haya tenido por maestro a un Aristóteles. Sólo así nos explicamos la existencia de un genio verdaderamente descollante que disfruta ya en vida realmente de su posición histórica universal. Es así como concebimos, por ejemplo, un César.

Y el cuadro es completo cuando la gracia de la personalidad se une a un desprecio constante de la muerte y, como en César también, a la voluntad de ganar y conciliar, a una gran bondad. Una vida espiritual que sea, por lo menos, como la del apasionado Alejandro.

El retrato principal de un hombre mal dotado de pri-

mer rango lo tenemos en el Napoleón de la *France nouvelle*, de Prévost-Paradol. Napoleón es la falta de garantías en persona, puesto que orienta exclusivamente hacia sí mismo las energías de medio mundo, concentradas en sus manos. El reverso más marcado de esta figura nos lo ofrece Guillermo III de Orange, cuyo genio político y militar y cuya espléndida firmeza estuvieron siempre en una armonía constante y completa con los verdaderos y permanentes intereses de Holanda e Inglaterra. Los resultados generales superaron siempre a cuanto pudiera alegarse acerca de su ambición personal, y fue después de su muerte cuando se desplegó su gran fama. Guillermo III poseía y sabía emplear todas las dotes apetecibles en el más alto grado para la posición que ocupaba.

Las hazañas guerreras y los generales revolucionarios

A veces resulta difícil distinguir la grandeza del mero *poder*, el cual fascina grandemente cuando se adquiere de nuevo o se acrecienta en proporciones considerables. Respecto a nuestra propensión a considerar grandes a quienes con sus actos acondicionan nuestra existencia, nos remitimos a lo expuesto al comienzo de este capítulo (*supra*, pp. 264 *s.*). La raíz de esta tendencia está en la necesidad de disculparnos con la grandeza ajena de nuestra propia pequeñez.

Aquí no debemos entrar en el otro error consistente en considerar el poder en sí como la dicha, y ésta como algo que es atributo del hombre, como algo adecuado a él. Los pueblos deben revelar determinados rasgos grandes de vida, sin los que el mundo quedaría incompleto, sin atender para nada a la dicha que ello suponga para los individuos, sin preocuparse en lo más mínimo de acumular la mayor suma posible de felicidad.

Algo que fascina extraordinariamente es, ante todo, la repercusión de las *hazañas guerreras*, que influyen directamente sobre la suerte de una cantidad innumerable de personas, influyendo, además, indirectamente, y tal vez por largo tiempo, al crear nuevas condiciones de vida.

El criterio de la grandeza reside aquí en lo segundo, pues, con el tiempo, la fama puramente militar palidece hasta convertirse en un simple reconocimiento de carácter histórico profesional, en un hecho de la historia de las guerras.

Mas para que exista verdadera grandeza es necesario que aquellas nuevas condiciones permanentes no impliquen un mero desplazamiento del poder, sino que envuelvan un gran cambio de la vida nacional. En este caso, la posteridad atribuirá infaliblemente al autor, y con razón, una intención más o menos consciente en los hechos realizados y, por tanto, le discernirá el atributo de la grandeza.

Una modalidad especial la tenemos en los *generales revolucionarios*. En el transcurso de una profunda conmoción de la vida del estado —bajo la cual la nación puede encontrarse física y espiritualmente lozana, más aún, en un proceso de ascendente lozanía, aunque políticamente caduca—, al desaparecer de raíz o resultar imposibles los poderes anteriores, puede surgir con fuerza irresistible la nostalgia de algo análogo a aquellos poderes. En estas situaciones, la gente propende a ver o esperar en un general afortunado la fuente de los acontecimientos posteriores, atribuyéndole también a él el don del gobierno político, puesto que, en el mejor de los casos, la vida del estado sólo puede consistir, primordialmente, en mandar y obedecer. Las hazañas guerreras se consideran, en casos tales, como garantía plena y suficiente sobre todo de la capacidad de decisión y de la energía para actuar y, además, se trata de *uno solo*, en momentos en que se tiene que hacer frente o se teme hacer frente a los actos inauditos de *muchos* atolondrados y criminales. A favor del *uno* laboran en estas situaciones el miedo pasado, la impaciencia de los que se llamaban antes amantes del orden (el "¡Ah, si pudiera hacerse enérgicamente cargo de la situación!"), el temor tanto a él como a los demás, temor que, para justificarse ante sí mismo, gusta de trocarse en admiración. La fantasía se encarga de ir completando luego estas figuras. Y el momento decisivo en que nace o se hace posible

la grandeza es precisamente aquel en que la fantasía de muchos se concentra en *uno solo.*

Puede ocurrir, sin embargo, que éste sea arrebatado por la muerte, como Hoche, o resulte ser políticamente insuficiente, como Moreau. Fue después de ellos cuando vino Napoleón. Con mayores dificultades que éste tropezó Cromwell, que aunque desde 1644 era el dueño efectivo de la situación gracias al ejército, *ahorró* a su país la más profunda conmoción y el terror, con lo cual se interpuso como un obstáculo ante sí mismo.

Los grandes hombres de Grecia y Roma

En la *Antigüedad,* por lo menos en los estados griegos, en los que había toda una casta de hombres libres que pretendían ser todos ellos grandes, fuertes y excelentes, los grandes hombres no se destacaban esencialmente como caudillos militares. Tampoco escaló nadie la grandeza histórica como tirano, aunque entre éstos abundan las cabezas interesantes e importantes; la razón de ello está en que el terreno en que se movían era muy reducido y ninguno de ellos logró tener bajo su mando una parte considerable de la nación griega ni orientarse en cierto modo hacia los intereses de la totalidad. Sin embargo, también en la Hélade hubo hombres a quienes tenemos que atribuir una verdadera grandeza, aunque confinada dentro de límites muy estrechos. Sus contemporáneos y la posteridad hubieron de ocuparse de figuras que, aunque sólo gobernasen los destinos de unos cuantos cientos de miles de hombres, tenían la energía suficiente para enfrentarse objetivamente con la patria, en el buen y en el mal sentido.

Al decir esto, nos referimos en primer término a Temístocles. Su vida está llena de sombras desde su misma infancia; se dice que su padre lo repudió y que su madre se ahorcó a causa de él, a pesar de lo cual se convirtió más tarde en "la principal prenda de esperanza o desesperación de Europa y Asia".[8] Entre Te-

[8] Valerio Máximo, VI, II.

místocles y Atenas existe una pugna constante; es algo único el modo como la salva en la guerra contra los persas, sabiendo, sin embargo, enfrentarse con ella como con algo perfectamente extraño, de lo que se siente interiormente libre.

Las figuras que aquí se destacan lo logran gracias a un complejo de cualidades importantes y entre los peligros más violentos. Toda la existencia de aquellos estados despertaba la más fuerte ambición personal, pero sin tolerarla en los puestos de mando: en Atenas la empujaba al ostracismo y en Esparta a los crímenes y las infamias abiertas o secretas.

Tal es la famosa ingratitud de las repúblicas. Hasta Pericles estuvo a punto de sucumbir víctima de ella, por el delito de descollar sobre los atenienses y de unir en su persona las cualidades superiores de ellos. No sabemos que haya invocado a los dioses acerca de esto como un "inaudito desafuero"; y, sin embargo, no debía ignorar que Atenas apenas lo toleraba.

En cambio, Alcibíades personifica a Atenas en lo bueno y en lo malo; no descollaba sobre Atenas, sino que era Atenas misma. En esta coincidencia plena entre una ciudad y un individuo radica también una especie de grandeza. La ciudad se le echó de nuevo al cuello, a pesar de las cosas inauditas sucedidas, como una mujer locamente enamorada, para abandonarle nuevamente después.

En Alcibíades se advierte la temprana y constante intención de atraer hacia sí, y solamente hacia sí, la fantasía de sus contemporáneos. En cambio, la fantasía de los romanos se sintió realmente atraída hacia César, en su juventud, sin que el noble carácter de este hombre, al parecer, se lo propusiera. Es cierto que cuando se trataba ya de captar los cargos públicos César sobornó a los romanos más descaradamente que ninguno de sus competidores, pero únicamente a la plebe votante y sólo *ad hoc*. Por lo demás, lo cierto es que la grandeza de los romanos difiere sustancialmente de la de los griegos.

Una grandeza muy dudosa es la de los *jerarcas*, la de un Gregorio VII, la de un San Bernardo, la de un Inocencio III y tal vez también la de otras figuras posteriores.

De su memoria toma venganza en primer lugar su falsa tendencia a convertir su reino en un reino de este mundo. Pero aun sin esto habría que llegar a la conclusión de que estos hombres no son verdaderamente grandes. Asombran ciertamente por el enorme desenfado con que se enfrentan al mundo profano y le imponen su dominación, pero les falta, entre otras cosas, la coyuntura para desplegar la verdadera grandeza de los dominadores, porque no gobiernan directamente, sino por medio de poderes, a los que primero maltratan y humillan, por cuya razón no se identifican realmente con ninguna nacionalidad y sólo interfieren en el terreno de la cultura con prohibiciones y por medios policiacos.

San Bernardo no apetece ser siquiera obispo, cuanto menos papa, pero gobierna desde fuera y sin el menor recato la Iglesia y el estado. Fue un oráculo y ayudó a reprimir el espíritu del siglo XII; al fracasar su obra principal, la segunda Cruzada, supo desprenderse hábilmente de ella.

Además, estos jerarcas no necesitan desarrollarse siquiera como verdaderos hombres, como hombres completos, pues la consagración se encarga de suplir en ellos todos los defectos personales, todo lo que hay de unilateral o de incompleto en sus personas.

Y en el conflicto con los poderes seculares se hallan también a cubierto y en una situación de privilegio mediante el empleo de los recursos espirituales de fuerza.

Sin embargo, la posteridad y la historia descuentan estas ventajas poco equitativas cuando se trata de enjuiciar a tales personalidades.

Una ventaja con la que cuentan es la de aparecer grandes en el sufrimiento y la de no resultar *eo ipso* culpables en sus derrotas, como los grandes seculares.

Pero tienen que saber aprovecharse de esta ventaja, pues, si caen en peligro y pretenden salir de él sin la aureola del martirio, producen un efecto deplorable.

Un jerarca que se presenta a nosotros con los rasgos de la verdadera grandeza y santidad es Gregorio el Grande. Su figura se halla realmente relacionada con la salvación de Roma y de Italia de la barbarie de los longobardos; su reino no era, en realidad, de este mundo; mantenía estrechas relaciones con numerosos obispos y legos de Occidente, sin poder ni querer ejercer ninguna coacción contra ellos; sus armas no eran, esencialmente, la excomunión y el veto, y se hallaba plena y candorosamente imbuido de las fuerzas sagradas de la tierra romana y de sus catacumbas.

El destino de los grandes hombres

Si el tiempo lo permitiese, habría que examinar aquí muchas categorías de grandeza; pero tenemos que contentarnos con las expuestas, para pasar a hablar en seguida de *la suerte y el destino de los grandes hombres.*

Cuando un grande hombre ejerce su poder, ello se considera unas veces como suprema expresión de la vida colectiva y otras veces como algo que se halla en lucha mortal con el estado de cosas anterior, hasta que uno de los dos sucumbe.

Si en esta lucha perece el grande hombre, como le ocurrió, por ejemplo, al Taciturno de Orange y en cierto modo también a César, el sentimiento de la posteridad se encarga a veces de ejercer la expiación y la venganza, probando que aquél representaba y defendía en su personalidad los intereses colectivos; claro está que en la mayoría de los casos esto no tiene más finalidad que el convencerse a uno mismo y el molestar a algunos de los contemporáneos.

El destino de los grandes hombres parece ser el ejecutar una voluntad que trasciende de lo individual y que se designa, según el punto de partida que se adopte, como voluntad de Dios, como voluntad de la nación

o de la colectividad o como la voluntad de una época. Hoy, por ejemplo, consideramos en alto grado como voluntad de una era el hecho de Alejandro: la apertura y helenización de Asia, pues sobre este hecho habían de fundarse situaciones y culturas permanentes, que duraron, en no pocos aspectos, muchos siglos; parece como si toda una nación y toda una época reclamasen de él existencia y garantías. Mas para esto es necesario que se dé un hombre en el cual se concentren la energía y la capacidad de un número infinito de individuos.

Puede ocurrir que la voluntad colectiva a la que sirve el individuo sea una voluntad consciente, que el grande hombre de que se trate realice aquellas empresas, guerras y actos de justicia o de venganza que desean ver realizadas su época o su nación. Alejandro conquista Persia y Bismarck unifica Alemania. Otras veces es una voluntad inconsciente: el grande hombre sabe lo que en rigor debiera querer la nación y lo realiza; la nación se da cuenta de ello más tarde y reconoce la justeza y la grandeza de lo hecho; César somete a las Galias, y Carlomagno, a Sajonia.

Se revela, al parecer, una misteriosa coincidencia entre el egoísmo del individuo y lo que se llama la utilidad colectiva o la grandeza, la fama de la colectividad.

Excusa de acatamiento de las leyes morales

Y aquí nos encontramos con el notable principio según el cual los grandes hombres están *excusados de acatar las leyes morales corrientes*. Como convencionalmente se reconoce esta excusa a los pueblos y a otras grandes colectividades, es lógico que se haga también inevitablemente extensiva a los individuos que obran en interés de la colectividad. En realidad, hasta hoy no se ha instaurado ningún poder nuevo sin cometer alguna transgresión, e indudablemente los patrimonios materiales y espirituales más importantes de las naciones sólo se desarrollan sobre la base de una existencia garantizada por el poder. Y así, aparecen en escena esos

"hombres gratos a Dios", un David, un Constantino, un Clodoveo, a los que se les perdonan todas las infamias en gracia a sus méritos religiosos y aun sin necesidad de que concurran en ellos estos méritos. Es cierto que con un Ricardo III no se tiene semejante consideración, pues todos sus crímenes no eran más que simplificaciones de su situación individual.

Por consiguiente, a quien una colectividad confiere grandeza, poder y esplendor se le perdona el crimen y, sobre todo, la violación de los tratados políticos existentes, ya que el bien de la colectividad, del estado o del pueblo es absolutamente inalienable y no puede ser lesionado eternamente por nada; lo malo es que en estas condiciones es necesario proseguir siendo grande y saber que se transmite a los sucesores el fatal legado de verse obligados a seguir teniendo genio para defender lo conquistado por la violencia hasta que el mundo entero se acostumbre a considerarlo como legítimo y normal.

En estos casos todo depende del éxito. El mismo hombre, aunque se le conciba dotado de la misma personalidad, no sería perdonado por crímenes que no condujesen al resultado apetecido. Sólo el hecho de haber realizado algo grande le excusa de sus crímenes, incluso de los privados.

En cuanto a estos últimos, se le perdona que exteriorice abiertamente sus pasiones por la intuición de que todo el proceso vital se desarrolla en él con mucha mayor fuerza y violencia que en los hombres normales y corrientes. Pueden excusarle también, en parte, las muchas tentaciones y la impunidad. A esto hay que añadir la innegable afinidad entre el genio y la locura. Alejandro revelaba tal vez una locura incipiente cuando en el duelo de Efestión impuso una muestra material de dolor obligando a trasquilar todos los caballos y a que se demoliesen las almenas de las ciudades.

No habría nada que oponer a la excusa de las leyes morales si las naciones fuesen algo incondicional, con títulos *a priori* para una existencia eterna y poderosa. Pero no lo son, y el favorecer y alentar a los grandes

delincuentes tiene también para ellas el lado negativo de que sus crímenes no se limitan a lo que engrandece a la colectividad, de que la delimitación de los crímenes plausibles o necesarios al modo como se hace en el *Príncipe* es una quimera[9] y de que los medios empleados repercuten sobre el individuo y a la larga pueden hacerle perder también el gusto por los grandes fines.

Una justificación secundaria de los crímenes de los grandes hombres parece residir también en el argumento de que con ellos se pone fin a los crímenes de un sinnúmero de personas. Este régimen de monopolio del crimen mediante el imperio de un gran criminal, puede, indudablemente, hacer que prospere en alto grado la seguridad colectiva. Puede ocurrir que antes de que éste apareciese en escena, las energías de una nación brillantemente dotada se hallasen empeñadas entre sí en una lucha constante de mutua destrucción, impidiendo con ello que prosperase todo lo que podía contribuir a su florecimiento, a su paz y a su seguridad. Los grandes hombres destruyen, refrenan o encauzan los egoísmos individuales antes desbordados; éstos se suman de pronto, formando un poder que actúa al servicio de los fines de aquél. En estos casos —basta pensar, por ejemplo, en Fernando e Isabel— se asombra uno, a veces, viendo con qué rapidez y brillantez avanza la cultura hasta allí estancada, cultura que, a partir de entonces, ostenta el nombre del grande hombre que la hizo posible como el siglo de fulano de tal.

Finalmente, los crímenes políticos se justifican con la consabida doctrina de "si no lo hacemos nosotros, otros lo harán". Se parte del supuesto de que sería perjudicial obrar con arreglo a la moral. Puede incluso ocurrir que se esté gestando, que flote en el aire un hecho espantoso que garantice o confiera a quien lo

[9] Napoleón, en Santa Elena, toma sencillamente como pauta la necesidad: "Mi gran máxima ha sido siempre que en la política, como en la guerra, todo *mal*, aun dentro de las reglas, sólo es excusable cuando es absolutamente necesario, todo lo que vaya más allá, es un crimen".

ejecute la dominación o un acrecentamiento de poder, y que el gobierno existente, si no quiere verse eliminado, ejecute el crimen adelantándose a los otros. Así fue como Catalina de Médicis hizo la San Bartolomé, adelantándose a los Guisas. Si en su carrera posterior hubiese dado pruebas de grandeza y de energía para gobernar, la nación francesa le habría perdonado completamente aquel crimen. Pero lo que hizo fue dejarse llevar a remolque por los Guisas, con lo cual asumió inútilmente aquella infamia. Y a este propósito habría que hablar también del golpe de estado de 1851.

Deseo de fama y sentido del poder

Como *acicate interior de los grandes hombres* suele considerarse generalmente, en primer término, el deseo de fama o su expresión usual, la ambición, es decir, el afán de *fama* entre los contemporáneos suyos, fama que tiene en rigor más de sentimiento de dependencia que de admiración ideal.[10] Sin embargo, la ambición actúa sólo en un plano secundario y la idea de la posteridad en un plano terciario, a pesar de la frase tan estridente pronunciada por Napoleón en la isla de Elba: "Mi nombre vivirá tanto como el de Dios."[11] Es cierto que en Alejandro se nota una sed muy fuerte de esta fama, pero está comprobado que otros grandes hombres no se preocuparon para nada de la idea de la posteridad; les bastaba con que sus actos contribuyesen a marcar los destinos de ésta. Además, los poderosos suelen gustar más de la adulación que de la fama, pues ésta sólo les confiere la aureola del genio, que ellos están ya convencidos de poseer, mientras que aquélla es una muestra y una expresión de su poder.

Lo decisivo, lo estimulante y el acicate formativo de

[10] Tampoco la fama en la posteridad está completamente libre de admiración; se venera a aquellos hombres muertos hace mucho tiempo, por los que se siente condicionada nuestra existencia.

[11] Fleury de Chaboulon, *Mémoires*, t. II, p. 115.

los grandes hombres en todos sus aspectos es el *sentido del poder*, que mueve a los grandes hombres como un impulso irresistible y que, por lo general, va unido a una manera de juzgar a los hombres que no se preocupa de la opinión de éstos sumada a su fama, sino simplemente de su subordinación y utilidad.

Pero la fama, que huye de quienes la buscan, marcha, en cambio, en pos de los que no se preocupan de ella.

Además, esto se opera de un modo bastante independiente de los juicios profesionales o de especialistas. En la tradición, en los juicios populares, la idea de la grandeza no se atiene, en efecto, exclusivamente, a los méritos contraídos en cuanto a la mayor prosperidad colectiva, ni tampoco a la valoración precisa de la capacidad de un hombre, ni siquiera a su importancia histórica; lo decisivo es, en último resultado, la "personalidad", cuya imagen se difunde mágicamente. Esto podemos verlo comprobado bastante bien, por ejemplo, en los Hohenstaufen, el más importante de los cuales, Enrique IV, ha caído en el olvido, olvidándose hasta los nombres de Conrado III y IV (pues la nostalgia conradina es de origen muy reciente) y, en cambio, la fama de Federico I se funde con la imagen de Federico II, perdida en la lejanía. Y se ha llegado a esperar la reaparición de un emperador cuyo objetivo fundamental, la sumisión de Italia, fracasó y cuyo sistema de gobierno dentro de su propio imperio tuvo una importancia muy dudosa. Esto se debe, indudablemente, a que su personalidad superaba considerablemente a los resultados de su obra, aunque las esperanzas eran evocadas, tal vez inconscientemente, por la figura de Federico I.

Exaltación e idealización de los grandes hombres

Es un fenómeno muy peculiar el de la *transformación y la exaltación* que experimentan los hombres, una vez que se les clasifica como grandes. "Sólo los ricos tienen crédito." A los poderosos se les brindan espon-

táneamente empréstitos, y los grandes hombres son rodeados por sus naciones y sus partidarios de ciertas cualidades de que carecen, de leyendas y de anécdotas, en las que reflejan, en realidad, ciertos rasgos del tipo popular. Un ejemplo de tiempos históricos claros lo tenemos en Enrique IV. De esta tendencia no puede liberarse ni el historiador; sus fuentes están teñidas no pocas veces con estos rasgos y en estas adiciones ficticias se encierra siempre, al fin y al cabo, algo de verdad.

En cambio, la posteridad suele adoptar una actitud de rigor ante los que en otros tiempos fueron personajes poderosos nada más, como Luis XVI, propendiendo a imaginárselos peores de lo que fueron en realidad.

Frente a la tendencia a la simbolización de lo nacional o a la exaltación de la personalidad para convertirla en tipo, aparece también la tendencia a la *idealización*. En efecto, con el tiempo los grandes hombres van sobreponiéndose a las dudas y a las repercusiones del odio de quienes hubieron de sufrir bajo su mando; su idealización puede operarse, además, en un sentido múltiple, como la de Carlomagno como héroe, príncipe y santo.

Entre los pinos del alto Jura vemos descollar a lo lejos un pico famoso cubierto de nieves eternas; desde muchos otros sitios este pico se divisa de otro modo entre viñedos, o elevándose por encima de grandes lagos, a través de las ventanas de las iglesias o al fondo de las estrechas callejuelas del norte de Italia; pero desde cualquier lugar que se le vea es y seguirá siendo siempre el mismo Montblanc.

Los grandes hombres como ideales

Los grandes hombres que perduran como ideales encierran un alto *valor* para el mundo, y en especial para sus naciones respectivas; dan a éstas una emoción, un objeto de entusiasmo y las conmueven intelectualmente hasta en sus capas más bajas por el sentimiento vago de la grandeza; mantienen en alto una elevada pauta de

las cosas y ayudan a los pueblos a remontarse sobre su humillación temporal. Napoleón, a pesar de todos los males que causó a los franceses, representa para ellos un patrimonio de inmenso valor.

Hoy día hay que eliminar a una capa de gentes que se declaran emancipados a sí mismos y a su época de la necesidad de los grandes hombres. Se dice que la época actual quiere arreglar sus asuntos por sí sola y se cree que procederá muy virtuosamente si se desprende de los crímenes de los grandes hombres. Como si los hombres pequeños, tan pronto como tropiezan con una resistencia, y aun prescindiendo de la codicia y la envidia de unos para con otros, no tuviesen también capacidad para el mal.

Otros preconizan prácticamente la emancipación (sólo esencialmente, bien entendido, en el terreno intelectual) por medio de la garantía general de la mediocridad, por el aseguramiento de ciertos talentos mediocres y de ciertos falsos prestigios, que se conocen por su rápida ascensión y que no tardan, naturalmente, en derrumbarse.[12] De lo demás se encarga la imposibilidad policiaca de todo lo grandiosamente espontáneo. Los gobiernos fuertes sienten repugnancia por todo lo genial. En el estado apenas tiene "cabida" el genio, como no sea después de la más fuerte acomodación, pues aquí todo se desarrolla a tenor de la "utilidad". Y en las demás manifestaciones de la vida se prefieren también los grandes talentos, es decir, la posibilidad de explotación de lo existente, y no lo grande, o sea lo nuevo.

De vez en cuando se percibe, sin embargo, con gran fuerza el *afán de los grandes hombres*, sobre todo en el estado, pues en todos los grandes países marchan las cosas por unos cauces tales que ya no es posible resolver los problemas con las dinastías y los altos funcionarios corrientes, por lo cual se siente la necesidad de personajes extraordinarios.

[12] Claro está que existen también, según la especialidad, famas muy legítimas y que, sin embargo, se conquistan muy rápidamente, al descubrirse súbitamente el genio.

Pero si surgiesen los grandes hombres y no sucumbieran inmediatamente luego de aparecer, cabría siempre la duda de si no se les echaría por tierra y se les anularía por medio de la mofa y el sarcasmo. Nuestra época tiene una gran fuerza reblandecedora.

En cambio, es una época que propende mucho a dejarse imponer por los aventureros y los fantaseadores.

Todavía está fresco en el recuerdo cómo en 1848 se sentía la nostalgia de un grande hombre y con qué hubo que contentarse en la realidad después.

No todas las épocas encuentran su grande hombre ni todas las grandes capacidades encuentran su época. Tal vez hoy haya grandes hombres capaces para cosas que no existen. Desde luego, es evidente que el rasgo predominante de nuestra época, el deseo de las masas de vivir mejor, no puede llegar a condenarse en una figura verdaderamente grande. Ante nosotros se ofrece, por el contrario, el espectáculo de un adocenamiento general, y tendríamos que llegar a la conclusión de que es imposible la aparición de grandes hombres si la intuición no nos dijese que tal vez de pronto, de la noche a la mañana, esta crisis de nuestros días saldrá de su terreno miserable del "lucro y la riqueza" para entrar en otro y aparecerá de pronto el "justiciero", tras lo cual vendrá lo que tiene que venir.

Los grandes hombres son necesarios en nuestra vida para que el proceso de la historia universal se libere periódicamente, y a saltos, de las formas de vida ya caducas y de las meras charlatanerías.

Y para el hombre pensante, que se sitúa ante el conjunto de la historia universal ya recorrida, el mantener abierto el espíritu a toda grandeza es una de las pocas condiciones seguras para alcanzar una dicha espiritual superior.

VI. SOBRE LA DICHA Y EL INFORTUNIO EN LA HISTORIA UNIVERSAL

En nuestra vida estamos acostumbrados a considerar lo que nos sucede, unas veces como una suerte y otras como un infortunio y, naturalmente, tendemos a proyectar también estos criterios sobre los tiempos pasados.

Sin embargo, ya desde el primer momento debía de ofrecernos dudas este modo de proceder, viendo cómo nuestros juicios acerca de las cosas propias pueden variar y varían considerablemente según nuestra edad y nuestra experiencia; es la última hora de nuestra vida la que pronuncia el fallo definitivo acerca de los hombres y las cosas con quienes hemos estado en contacto, y este fallo difiere, o puede diferir, radicalmente según que el hombre muera a los cuarenta años o a los ochenta, y además sólo tiene un valor de verdad subjetiva para el interesado, careciendo de todo valor objetivo: ¿Quién no ha tenido que comprobar en la vida cómo deseos antes acariciados por él se le representaban andando el tiempo como una necedad?

Pero todo esto no es obstáculo para que se hayan formado una serie de juicios de carácter histórico acerca de la dicha y el infortunio en el pasado, tanto en lo tocante a hechos y acontecimientos concretos, como con referencia a épocas y situaciones enteras, juicios a los que por cierto los tiempos modernos son especialmente aficionados.

Es cierto que existen también testimonios antiguos en este sentido. Así, de vez en cuando se encomia el bienestar de una clase dominante instaurada sobre sus servidores, como, por ejemplo, en el escolio de Hybreas;[1] Maquiavelo[2] ensalza el año de 1298, con la finalidad ciertamente de que sirva de contraste al cambio que después sobrevino, y en términos semejantes traza Justin-

[1] Cf. *supra*, p. 37 *n.* 4.

[2] *Stor. Fior.*, t. II

ger la imagen de la antigua Berna alrededor de 1350. Y aunque todo esto tiene un alcance bastante local y la dicha que se encomia descansa en parte en la desgracia de otros, es lo cierto que en favor de estos testimonios habla por lo menos la ingenuidad y que con ellos no se pretende desplegar ante nosotros, ni mucho menos, ninguna perspectiva histórica universal.

Pero hoy se emiten, por ejemplo, juicios como éstos:

Fue una suerte que los griegos triunfasen sobre los persas, que Roma derrotase a Cartago.

Fue una desgracia que Atenas fuese derrotada por los espartanos en la guerra del Peloponeso.

Fue una desgracia que César fuese asesinado antes de poder asegurar al Imperio romano su forma adecuada.

Fue una desgracia que en la emigración de los pueblos se perdiesen tantas y tantas conquistas importantísimas del espíritu humano.

En cambio, fue una suerte que el mundo se sintiese entonces remozado al infundírsele la materia sana de nuevos pueblos.

Fue una suerte que Europa, en el siglo VIII, hiciese frente en conjunto al Islam.

Fue una desgracia que los emperadores alemanes sucumbiesen en la lucha con los papas y que la Iglesia pudiese convertirse en un poder y en una fuerza tan formidables.

Fue una desgracia que la Reforma sólo se llevase a cabo en media Europa y que el protestantismo se dividiese en dos confesiones.

Fue una suerte que primeramente España, y luego Luis XIV, fracasasen a la postre en sus planes de dominación mundial, etc., etc.

Es indudable que cuanto más vamos acercándonos a los tiempos actuales, más discrepan los juicios. Pero podría afirmarse que esto no prueba nada en contra de los juicios en sí; éstos, abarcando un periodo de tiempo lo bastante extenso, demuestran tener un fundamento y aciertan a valorar con justeza las causas y los efectos, los acontecimientos y sus consecuencias.

Ilusiones ópticas

Hay una ilusión óptica que nos lleva a ver la dicha reflejada en ciertos tiempos y en determinados pueblos y a presentárnosla por analogía con la juventud del hombre, con la primavera, con la aurora y en otras imágenes parecidas. Más aún, llegamos a imaginárnosla acomodada en una hermosa comarca o en una morada concreta, al modo como el humo del atardecer saliendo de una cabaña lejana despierta en nuestra imaginación la idea de la intimidad hogareña entre los que moran bajo aquel techo.

Y llegamos, incluso, a considerar como dichosas o infortunadas *épocas* enteras; las épocas dichosas son las que llamamos periodos de florecimiento de la humanidad. Así, por ejemplo, la época de Pericles se cita constantemente como el punto de apogeo de toda la vida de la Antigüedad con respecto al estado, a la sociedad, al arte y a la poesía. Otras épocas parecidas, por ejemplo, el periodo de los buenos emperadores, han sido abandonadas por demasiado unilaterales. Sin embargo, Renan[8] dice refiriéndose a los tres decenios situados entre 1815 y 1848, que fueron los mejores vividos por Francia y tal vez por toda la humanidad.

Como tiempos eminentemente infortunados se consideran, naturalmente, los tiempos de grandes destrucciones, toda vez que en estos juicios no se suele tomar en cuenta (y con razón) el sentimiento de dicha del vencedor.

La teoría del "progreso"

La emisión de esta clase de juicios es una característica de los tiempos modernos, que sólo puede comprenderse sabiendo cómo se maneja modernamente la historia. Los antiguos creían en la existencia de un siglo de oro primitivo a partir del cual todo había ido empeorando; Hesíodo pintaba con sombríos colores el

[8] *Questions contemporaines*, p. 44.

siglo de hierro "actual". En cambio, en los tiempos modernos se ha abierto paso la teoría del perfeccionamiento gradual (el llamado progreso) a favor del presente y del porvenir. Los descubrimientos prehistóricos permiten llegar por lo menos a la conclusión de que los tiempos anteriores a la historia del género humano debieron de discurrir entre una gran insensibilidad, un miedo semianimal, un estado de canibalismo, etc. Y, desde luego, las épocas que antes se consideraban como los periodos de infancia de los distintos pueblos, a saber, aquellas en que éstos empezaban a actuar con cierto discernimiento, representan ya de por sí épocas tardías y derivadas.

La fuente de estos juicios

Ahora bien, ¿de dónde parten, en conjunto, estos juicios?

Parten de una especie de consenso literario, formado poco a poco y hecho de deseos y razonamientos del racionalismo y de los resultados verdaderos o supuestos de una serie de historiadores muy versados en su materia.

Además estos juicios no se difunden al azar, sino que se emplean no pocas veces para fines publicísticos, como pruebas en pro o en contra de determinadas tendencias de nuestros tiempos. Forman parte del amplio y circunstanciado bagaje de la opinión pública y presentan a veces muy claramente (ya por la misma violencia y en algunos casos por la tosquedad con que se emplean) el sello de la época en que surgen. Estos juicios son enemigos mortales del verdadero conocimiento histórico.

Juicios nacidos de la impaciencia

Veamos ahora cuáles son algunas de las fuentes concretas de que emanan tales juicios.

Nos encontramos ante todo con los juicios nacidos de la *impaciencia*. Son, específicamente, los juicios del

historiador y del lector de obras de historia y surgen cuando se ve uno obligado a ocuparse demasiado tiempo de una época para cuyo enjuiciamiento no se dispone tal vez de conocimientos suficientes o a la que tal vez no se dedica el necesario esfuerzo. En estas condiciones, perdemos la paciencia, deseamos que las cosas se hubiesen desarrollado más de prisa y sacrificamos, por ejemplo, algunas de las veintiséis dinastías egipcias para que de una vez triunfe el rey Amasis y su corriente de progreso liberal. Los reyes medas, a pesar de que sólo fueron cuatro, nos ponen nerviosos por lo poco que se sabe acerca de ellos, mientras parece esperar a la puerta Ciro, el gran tema tan sugestivo para nuestra fantasía.

En una palabra, tomamos partido a favor de lo que a nosotros, en nuestra ignorancia, se nos antoja interesante como si se tratase de lo dichoso y en contra de lo que encontramos aburrido como si fuese lo infortunado. Confundimos en los tiempos remotos lo apetecible (suponiendo que hubiese existido) con aquello que distrae y entretiene nuestra imaginación.

A veces nos hacemos, al proceder así, la ilusión de inspirarnos en una concepción aparentemente más elevada, cuando en realidad sólo obramos movidos por una impaciencia retrospectiva.

Compadecemos como desgraciados a tiempos, pueblos, partidos y confesiones, etc., del pasado que lucharon largamente por bienes superiores. Proyectamos sobre el pasado el mismo deseo que abrigamos hoy de ver triunfantes sin lucha y sin esfuerzo aquellas tendencias por las que sentimos cierta predilección. Compadecemos, por ejemplo, a los plebeyos de Roma y a los atenienses anteriores a Solón en sus luchas de siglos contra los duros patricios y los eupátridas y el implacable régimen de éstos contra los deudores.

Sin embargo, aquellas largas luchas fueron precisamente las que hicieron posible la victoria y las que aseguraron la vitalidad y el alto valor de la causa defendida.

¡Y cuán breve fue luego la alegría y cómo tendemos a tomar bajo nuestra protección a un débil en vez de otro! El triunfo de la democracia hizo que Atenas cayese con el tiempo en la impotencia política y Roma conquistó a Italia y más tarde el mundo entre sufrimientos infinitos de los pueblos y a fuerza de una tremenda degeneración interior.

Esta tendencia a querer ahorrar al pasado sus luchas se observa, sobre todo, en lo tocante a las *guerras religiosas*. Le subleva a uno pensar que cualquier verdad (o lo que nosotros reputamos tal) sólo pueda abrirse paso a fuerza de violencia y que, si ésta no triunfa, la verdad (o nuestro concepto de ella) se vea reprimida. Además, en el transcurso de las largas luchas la verdad pierde siempre infaliblemente mucho de su pureza y de su unción interior por las intenciones temporales de sus defensores y partidarios. Así, consideramos una desgracia que la Reforma se viese obligada a imponerse políticamente en el mundo, a luchar materialmente contra un adversario material temible, representada en esta lucha por gobiernos que a veces se hallaban más interesados en los bienes de la Iglesia que en la religión.

Y, sin embargo, es una verdad absoluta que la vida encerrada en los litigios religiosos y que tiene que salir de ellos sólo llega a desarrollarse por entero y en toda su plenitud en la lucha y no sólo en las polémicas impresas; sólo la lucha hace que ambas partes adquieran la conciencia plena de su causa; sólo en ella y a través de ella, en todas las épocas y en todos los terrenos de la historia universal, llega a saber el hombre lo que realmente quiere y de lo que es capaz.

Gracias a esta lucha, también el catolicismo se convirtió en una religión, cosa que antes apenas si había sido; el espíritu despertó en miles de aspectos, la vida del estado y la cultura se vincularon y se enfrentaron con la lucha religiosa en todas las formas posibles y al cabo el mundo se vio transformado e inmensamente enriquecido en lo espiritual, resultado que habría sido imposible conseguir si se hubiese impuesto sin lucha la obediencia pura y simple a la nueva fe.

Los juicios inspirados en la cultura

Tenemos además los juicios inspirados en la *cultura*. Éstos consisten en juzgar la dicha y la moralidad de un pueblo o un estado de cosas del pasado atendiendo a la difusión de la instrucción escolar, la cultura universal y el confort tal como nosotros lo entendemos, prueba ésta a la que no resiste apenas ningún pueblo o ninguna época del pasado, por lo cual todos ellos son tratados con un grado mayor o menor de conmiseración. Durante cierto tiempo se consideró el "presente" como sinónimo de progreso y a ello iba asociada la ridícula quimera de que nuestro tiempo marchaba hacia la perfección del espíritu e incluso de la moral. Insensiblemente se desliza también aquí el criterio de la seguridad de que más abajo hablaremos, y es indudable que *nosotros* ya no sabríamos vivir sin ella y sin la cultura que acabamos de describir. Pero una vida simple y vigorosa, combinada además con la plena nobleza física de la raza, en guardia constante y común contra enemigos y opresores, es también una cultura, unida posiblemente a una educación interna más elevada del corazón humano. El espíritu se hallaba ya completo antes de nuestro tiempo. Las indagaciones sobre los "progresos morales" se las dejamos de buen grado a Buckle, quien tan candorosamente se asombra cuando cree no descubrir ninguno, sin ver que estos progresos se refieren a la vida de los individuos y no a épocas enteras.[4] Ya en aquellos tiempos antiguos había quienes sacrificaban su vida por otros; desde entonces, no creo que hayamos adelantado mucho en este punto.

Juicios basados en los gustos

A esto siguen, resumiendo aquí varios aspectos, los juicios basados en *los gustos en general*. Estos juicios consideran dichosos los tiempos y los pueblos en los que prevalece especialmente *aquel* elemento que quien emite

[4] Cf. *supra*, pp. 111 *ss.*

el juicio considera más importante. Según que en éste predomine el corazón, la fantasía o la razón, se otorgará la palma a las épocas y a los pueblos en que haya una cantidad mayor de hombres que se entregue seriamente a las cosas suprasensibles, en que prevalezcan el arte y la poesía y se dedique la mayor cantidad posible de tiempo y el mayor interés a los trabajos nobles del espíritu y a la contemplación o en que haya mucha gente que gane bastante y viva bien y todo el mundo se dedique incansablemente a la industria y el comercio.

Fácil sería demostrar cuán parciales son estas tres clases de juicios, cuán poco abarcan toda la vida del pasado y cuán insoportable les sería a las tres categorías de enjuiciadores, por distintas razones, el vivir en aquellos tiempos por ellos ensalzados.

Juicios nacidos de la simpatía política

También es frecuente escuchar juicios nacidos de la *simpatía política*. Unos sólo pueden considerar felices, por ejemplo, los tiempos pasados en que el régimen de gobierno era la república; otros aquellos en que gobernaba la monarquía; unos, sólo aquellos en que existía un movimiento violento constante; otros, aquellos en que imperaban la paz y tranquilidad solamente; basta pensar, por ejemplo, en el punto de vista de Gibbons acerca del periodo más feliz de todo el género humano.

Estos juicios se destruyen de suyo los unos a los otros. Sobre todo aquellos que miden la dicha de los tiempos pasados atendiendo a las ideas religiosas de quienes los enjuician.

Juicios basados en la seguridad

Ya en los casos anteriores, principalmente en lo tocante a la cultura, intervienen los juicios basados en la *seguridad*. Este criterio exige como condición previa de toda dicha la sumisión de la arbitrariedad a un régimen de protección policiaca, la supeditación de todos los problemas de la propiedad a una ley objetiva y fija,

la existencia de garantías en la mayor escala para el tráfico y el lucro. Toda la moral de nuestro tiempo se halla esencialmente orientada hacia esta seguridad, que exime al individuo, al menos por regla general, de la necesidad de tomar por su propia mano las más importantes decisiones en relación con la defensa de su casa y de su hacienda. Lo que en este punto no puede garantizar el estado lo garantizan los seguros, que permiten redimirse de ciertos tipos de infortunio mediante determinados tributos anuales. Una vez que la existencia o sus rentas adquieren suficiente valor, cuanto ponga en peligro la seguridad envuelve incluso un reproche moral.

Pues bien, este régimen de seguridad se echa de menos lamentablemente en distintas épocas que por lo demás extienden en torno suyo un resplandor eterno y que ocuparán siempre, hasta la consumación de los siglos, un lugar muy alto en la historia de la humanidad.

No ya en la época que pinta Homero, sino también, evidentemente, en los tiempos en que él vivió, los asaltos de bandoleros eran la cosa más natural del mundo y a los desconocidos se les interroga acerca de esto de la manera más inocente y más cortés. En aquel mundo abundaban los asesinos voluntarios e involuntarios que disfrutaban de la hospitalidad de los reyes y hasta el propio Ulises, en una de sus biografías soñadas, se atribuye un asesinato. ¡Y, sin embargo, al lado de esto, qué sencillez de vida y qué nobleza de costumbres! Una época como aquélla, en que los cantos épicos eran patrimonio común de muchos cantores y emigraban de unos lugares a otros como un encanto de la nación inteligible para todo el mundo, tiene títulos para ser envidiada por su potencia y su candor. Basta citar, en apoyo de esto, la figura de Nausicaa.

El período de Pericles en Atenas sí que era una situación en que se aterraría de vivir todo hombre tranquilo y apacible de nuestros días, en que este tipo de hombre se sentiría mortalmente desgraciado, aun cuando no perteneciese a la mayoría de los esclavos o a los vecinos de una de las ciudades de la hegemonía ática,

sino a la categoría de los hombres libres y de los vecinos con plenitud de ciudadanía de Atenas. Una brutal tributación de los individuos a favor del estado y una inquisición constante por demagogos y sicofantes para ver si aquéllos cumplían sus deberes hacia la colectividad, estaban entonces a la orden del día. Y, sin embargo, en los atenienses de aquella época debía de palpitar un sentimiento de vida más importante que toda la seguridad del mundo.

Juicios basados en la grandeza

Nuestro tiempo gusta también de juzgar el pasado con arreglo a la *grandeza*.[5] Desde este punto de vista, no puede negarse ciertamente que el rápido y alto desarrollo del poder político sobre pueblos e individuos sólo podía adquirirse a costa de los sufrimientos de un sinnúmero de personas; sin embargo, hay la tendencia a ennoblecer con todas las fuerzas la naturaleza del poderoso y de quienes lo rodean,[6] atribuyéndole todas las intenciones posibles relacionadas con su grandeza y su bondad y que más tarde se enlazan con las consecuencias de sus actos. Finalmente, se da por supuesto que la presencia del genio ilumina y hace felices a los pueblos dirigidos por él.

En cambio, se adopta una actitud extraordinariamente fría ante los sufrimientos de aquella masa innumerable de personas, considerándolos como una "desgracia pasajera"; se apunta al hecho innegable de que los estados de cosas permanentes y, por tanto, la "dicha" posterior, sólo pueden lograrse, en la inmensa mayoría de los casos, gracias a las terribles luchas que deciden de un modo o de otro el problema del poder. Generalmente, los orígenes y la existencia de quien así enjuicia las cosas tienen su base en las situaciones creadas de ese modo, y de ahí su indulgencia.

[5] Schlözer trata a un Milcíades, por ejemplo, como a un alcalde de pueblo.

[6] Así lo hace, por ejemplo, Plutarco en *De fortuna Alexandri.*

La fuente del egoísmo

Veamos ahora, finalmente, cuál es la fuente común cuyas aguas discurren a través de todos estos juicios: la fuente del *egoísmo*, cuyas notas resuenan desde el primer instante por entre todo lo expuesto. "Nosotros" enjuiciamos las cosas de este o el otro modo; claro está que el otro que —tal vez también por egoísmo— opina lo contrario, dice también "nosotros", con lo cual en sentido absoluto se consigue sobre poco más o menos lo mismo que con los deseos de que llueva o haga sol, según los intereses particulares de cada campesino.

Nuestro profundo y altamente ridículo egoísmo considera dichosos ante todo aquellos tiempos que presentan alguna semejanza con nuestro propio ser y reputa además plausibles aquellas fuerzas y aquellos hombres del pasado en que parecen basarse nuestra existencia actual y nuestro relativo bienestar.

Exactamente como si el mundo y la historia universal sólo existiesen en gracia a nosotros mismos. Todo el mundo considera su tiempo como la consumación de todos los tiempos y no sólo como una de las muchas oleadas transitorias del mundo. Si tiene razones para creer que ha conseguido ya aproximadamente todo lo que podía conseguir, este modo de pensar se comprende de por sí; si desea que las cosas cambien, confía en que ha de lograrlo pronto y ayudar por sí mismo a conseguirlo.

Sin embargo, todo lo que existe, y nosotros con ello, no existe solamente en gracia a sí mismo, sino en virtud de todo el pasado y en función a todo el porvenir.

Consideradas en relación con esta totalidad grande y seria, las pretensiones de los pueblos, de los tiempos y de los individuos en cuanto a su dicha y su bienestar permanentes o puramente momentáneos, sólo tienen una importancia muy secundaria; pues enfocada la vida de la humanidad como lo que es, como un todo, sus oscilaciones temporales y locales sólo representan alzas o bajas, dicha o infortunio, para nuestros flacos órganos, formando parte, en realidad, de una necesidad de orden superior.

En términos generales, debiéramos esforzarnos en eliminar de la vida de los pueblos el términos de "dicha" y sustituirlo por otro, reteniendo, en cambio, como veremos más adelante, el término de "infortunio". La historia natural nos revela una lucha temerosa por la existencia, lucha que se extiende, en gran parte, a la misma vida de los pueblos y a la historia.

La "dicha" es un término profanado y desgastado por el empleo vulgar. ¿A qué resultados llegaríamos si se abriese en toda la tierra una votación por individuos para definir el significado de esta palabra?

Sobre todo, sólo en los cuentos puede considerarse como dicha la persistencia de un estado de cosas, cualquiera que él sea. Puede que el espíritu infantil, que flota seguramente en esta concepción, se aferre a la imagen de un bienestar fijo y permanente (suspenso entre el olimpo y el país de las musarañas). Y ni siquiera en este terreno es esto una realidad: cuando por fin muere el encantador malo y las brujas son castigadas, Abdallah y Fátima siguen reinando felices hasta una avanzada edad, pero cuando acaban sus tormentos la fantasía se despide de ellos y deja de interesarse por sus personas para ocuparse de Hassan y de Suleika o Leila o de otra pareja. Por eso el final de la *Odisea* encierra mucha más realidad; las pruebas del martirio siguen su curso y al mártir le espera todavía, al terminar éstas, una dura peregrinación.

La dicha no está en la persistencia

La idea de una dicha consistente en la persistencia de un determinado estado de cosas, es falsa de suyo. Del mismo modo que no admitimos un estado primitivo o un estado de naturaleza en que un día es igual al que le sigue y cada siglo igual al otro, hasta que este estado de cosas se rompe y comienza la vida histórica, debemos decirnos que la persistencia equivaldría a la petrificación y a la muerte, pues sólo hay vida en el movimiento, por doloroso que él sea. Y, sobre todo, la idea de la dicha como una sensación positiva es una idea fal-

sa, toda vez que la dicha sólo consiste en la ausencia de dolor, mezclada a lo sumo con un vago sentimiento de desarrollo.

Es cierto que hay pueblos estancados que en conjunto presentan a través de los siglos la misma imagen, dando con ello la sensación de vivir bastante contentos con su suerte. Sin embargo, en la mayoría de los casos esto es la obra del despotismo. El despotismo surge por sí mismo cuando una forma de estado y de sociedad ya conseguida (y que se supone conseguida con mucho esfuerzo) necesita defenderse por todos los medios, aun los más extremos, contra la acometida de fuerzas de resistencia. La primera generación enfrentada con este problema es casi siempre, indudablemente, muy desgraciada, pero las siguientes nacen ya y crecen bajo esta premisa y acaban santificando y ensalzando tal vez como la dicha suprema lo que ya no pueden ni quieren modificar. Cuando los españoles se hallaban materialmente al borde de su muerte como pueblo, se mantuvieron en pie por la alta emoción con que rodeaban el esplendor del nombre de Castilla. No se advierte que la opresión del gobierno y de la Inquisición los humillase interiormente en lo más mínimo; es ésta la época en que surgen sus grandes artistas y poetas.

Tal vez la misión de estos pueblos y de estas épocas estacionarios sea la de conservar determinados bienes espirituales, morales y materiales de una época anterior para transmitirlos intactos como fermento al porvenir. Su quietud no es tampoco una quietud absoluta, de muerte, sino una especie de sueño reparador.

Tampoco está en el cambio

En cambio, otras épocas, otros pueblos y otros individuos, se cuentan entre los que gastan temporalmente sus fuerzas, a veces todas sus fuerzas, en un rápido dinamismo. Su misión consiste en destruir lo viejo y en abrir cauce a lo nuevo. Sin embargo, si exceptuamos los momentos fugaces de la alegría del triunfo, tampoco ellos están destinados a gozar de una dicha propia per-

manente o transitoria. Por el contrario, su fuerza renovadora descansa precisamente en una sensación constante de descontento que al llegar a cada estación de tránsito se hastía y pugna por encontrar una forma ulterior.

Además, esta pugna —por importantes que sean sus consecuencias y por grande que sea su destino histórico— se presenta efectiva y temporalmente bajo el ropaje del inescrutable egoísmo humano que busca imponer a otros su voluntad y colmar con la obediencia de éstos su propia satisfacción, pero sin considerarse nunca satisfecho con la obediencia y el acatamiento recibidos y creyéndose, en general, autorizado para todo acto de violencia.[7]

El mal, parte de la economía de la historia universal

Ahora bien, el mal sobre la tierra constituye, indudablemente, una parte de la gran economía de la historia universal: es la violencia, el derecho del fuerte sobre el débil forjado ya en aquella lucha por la existencia que llena toda la naturaleza, el reino animal y el vegetal, y desarrollado luego en la humanidad, mediante el robo y el asesinato, en los tiempos primitivos, por el desplazamiento o el aniquilamiento o la esclavización de las razas más débiles o de los pueblos más débiles de la misma raza, de los estados más débiles o de las capas sociales más débiles dentro del mismo estado o del mismo pueblo.[8]

El más fuerte no es siempre, ni mucho menos, el mejor. También en el reino vegetal se comprueba a veces el triunfo de especies más viles y más insolentes. Pero en la historia la derrota de lo noble cuando se halla en minoría constituye un gran peligro, sobre todo en aquellas épocas en que impera una cultura muy general que se arroga todos los derechos de la mayoría. Puede ocu-

[7] Cf. *supra*, pp. 77 *ss.*

[8] Recordamos a este propósito la profecía de Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, pp. 341-43.

rrir, sin embargo, que saliendo derrotadas las fuerzas mejores y más nobles, los vencedores, aunque empujados solamente por la ambición de mando, abran un porvenir de que ellos mismos no tienen la menor noción. Sólo en el hecho de que los estados se hallen exentos de acatar la ley moral colectiva y de que ésta siga rigiendo no obstante para los individuos, se entrevé una especie de intuición.

El ejemplo más importante de esto lo tenemos en el Imperio romano, que comenzó con el empleo de los medios más espantosos poco después de extinguirse la lucha entre patricios y plebeyos bajo la forma de la guerra de los samnitas para terminar con la sumisión del Oriente y el Occidente entre inmensos ríos de sangre.

Aquí se nos revela, a grandes rasgos, un fin histórico universal muy plausible, al menos para nosotros: la creación de una cultura universal común que hizo posible también la difusión de una nueva religión universal, cosas ambas susceptibles de ser transmitidas a los germanos bárbaros de la emigración de los pueblos como futuro aglutinante de una nueva Europa.

Sin embargo, el hecho de que el mal se convirtiese en bien y el infortunio en una suerte relativa, no quiere decir, ni mucho menos, que el mal y el infortunio no fuesen en sus orígenes lo que realmente eran. Todo acto de violencia coronado por el triunfo era malo y representaba un infortunio o, en el mejor de los casos, un ejemplo peligroso. Pero al servir de base al poder permitía que la humanidad siguiese desarrollándose, con su tendencia incansable a transformar el poder en orden y en legalidad; para ello, ponía en acción sus fuerzas sanas y sometía a cura aquel estado de cosas basado en la violencia.[9]

El mal reina a veces durante largo tiempo sobre la tierra *como mal*, no sólo entre los Fatimidas y los asesinos.* El príncipe de este mundo es, según la doctrina

[9] Cf. *supra*, pp. 77 *ss.*

* La dinastía mahometana de los Fatimidas reinó en el norte de África de 910 a 1171. La secta fanática de los ase-

cristiana, Satanás. No hay nada menos cristiano que pronosticar a la virtud un imperio permanente, recompensa material sobre la tierra como los escritores de la Iglesia prometían a los emperadores cristianos. El reino del mal encierra una alta significación, pues solamente a su lado puede existir una bondad desinteresada. El mundo ofrecería un espectáculo insoportable si los malos, atraídos por la recompensa consecuente del bien y el castigo implacable del mal, se sintiesen de pronto inclinados a obrar bien siempre por razones de conveniencia, pues, a pesar de ello, seguirían siendo interior e inevitablemente malos. Casi se siente uno tentado a desear que el cielo no vuelva a reinar sobre la tierra solamente para que exista la impunidad del mal, único modo de que los malos se revelen en su verdadero ser. Bastantes engaños y disfraces hay ya en el mundo.

Consuelos. Destructores y modelos

Intentemos ahora oponer el consuelo que nuestra intuición nos sugiera a algunas de las quejas más importantes que se desprenden de la historia universal.

En primer lugar, es cierto que no toda obra de destrucción trae consigo un rejuvenecimiento. Del mismo modo que al destruirse la vegetación más noble de un país puede convertirse éste para siempre en un yermo, puede también ocurrir que un pueblo demasiado maltratado no se reponga nunca de este castigo. Hay (por lo menos aparentemente) poderes absolutamente destructivos bajo cuyos cascos ya no vuelve a crecer la hierba. Asia parece haber quedado esterilizada para siempre en su fuerza sustancial por la doble dominación de los mongoles; Timur, sobre todo, asoló los países con sus pirámides de cráneos y sus murallas amasadas de piedras, cal y cuerpos vivos. Ante la imagen de semejante des-

sinos, existente a comienzos del siglo XII, en la época de las Cruzadas, creíase llamada a asegurar las delicias del paraíso asesinando a quienes su jefe señalaba como enemigos de la verdadera fe. [E.]

tructor, que paseó su egoísmo y el egoísmo de su pueblo en triunfo por entre las ruinas humeantes del mundo, es bueno que nos demos cuenta de la fuerza con que a veces puede imponerse el mal. En los países en que tal acontece, el hombre puede llegar a perder eternamente la fe en el derecho y en la bondad humana. Y, sin embargo, es posible que aquella fuerza de destrucción haya salvado a Europa de los otomanos; piénsese en lo que habría ocurrido sin él, con Bayaceto y los husitas lanzándose al mismo tiempo sobre Alemania y sobre Italia. Los otomanos posteriores, el pueblo y los sultanes, a pesar de lo terribles que fueron para Europa, no llegaron a alcanzar ya aquel apogeo de fuerza que representó Bayaceto I antes de la batalla de Angora.

Ya en tiempos antiguos se nos ofrece un cuadro espantoso si nos fijamos en la suma de desesperación y de angustia que supuso por ejemplo la formación de las antiguas monarquías universales. Los pueblos más acreedores a nuestra compasión son tal vez aquellos que luchando desesperadamente por su nacionalidad hubieron de rendirse a los reyes de Persia y acaso también a los de Asiria y Media. Todas aquellas fortalezas solitarias reales de los pueblos a que llegó Alejandro (las de los hircanios, los bactrianos, los sogdianos, los gedrosios y algunos más) son testimonios de otras tantas espantosas luchas finales perdidas ya en el olvido. ¿Acaso aquellos pueblos lucharon en vano?

Muy distinta de ésta es la posición que ocupan en nuestros sentimientos las poblaciones, el testimonio de cuyas últimas luchas y de cuya derrota ha llegado hasta nosotros: las ciudades de Lidia que sucumbieron en la lucha contra Harpagus, Cartago, Numancia, Jerusalén contra Tito. Estos pueblos aparecen elevados por nosotros al plano de maestros y modelos de la humanidad en una gran causa común, pues nos enseñan cómo hay que entregarlo todo a los intereses colectivos y cómo la vida individual no es el más sagrado de los bienes. De este modo, el infortunio de aquellos pueblos desaparecidos alumbra una dicha amarga, pero sublime, para toda la humanidad.

Y si llegaran a descubrirse escritos cuneiformes persas con testimonios más detallados acerca del desastre de aquellos pueblos que vivieron un día en las provincias orientales del imperio, aunque apareciesen redactados en el estilo jactancioso ormuzdiano del vencedor carente de espíritu, estos testimonios vendrían a unirse también a los recuerdos grandiosos de los pueblos vencidos.

Debemos prescindir aquí del consuelo de que, sin la obra previa de destructores como Asiria y Persia, Alejandro jamás habría podido llevar tan adentro de Asia los elementos de la cultura griega; esta cultura nunca llegó a penetrar a fondo más allá de Mesopotamia. En general, debemos guardarnos de considerar sin más nuestras perspectivas históricas como la clave de la historia universal.

Pero una cosa podemos afirmar ante toda obra de destrucción, y es que no conociendo en su conjunto, como no conocemos, la economía de la historia universal, no podemos saber nunca qué habría sucedido si algo, aunque sea lo más espantoso del mundo, no se hubiera llegado a producir. En vez de la ola de la historia universal que conocemos se habría desatado otra ignorada por nosotros, en vez de un opresor malo se habría alzado tal vez otro peor.

Esto no quiere decir que ningún poderoso tenga derecho a disculparse con el argumento de "si nosotros no lo hacemos, otros lo harán", con el cual podría justificarse toda clase de crímenes. (Por lo demás, los poderosos no creen necesario buscar siquiera una excusa, sino que opinan: "Lo que *nosotros* hagamos se trocará por ello en la felicidad.")

Puede darse también el caso de que la parte que sucumbe, si hubiese llegado a vivir más tiempo, no fuese digna tampoco de nuestra simpatía. Tal vez el pueblo que sucumbe temprano en gloriosa lucha se hubiese mostrado más tarde, de vivir, poco feliz, incapaz de una cultura propia, descalificado por el mal albergado en su interior y peligroso para sus vecinos. En cambio, al perecer en la plenitud de su fuerza deja una huella parecida a la de esos hombres ejemplares que mueren jóve-

nes y a quienes la fantasía asocia siempre una carrera incesante de fortunas y grandezas si hubiesen llegado a gozar de larga vida, sin pensar que tal vez en el momento de morir habían alcanzado y rebasado ya su cenit.

La ley de la compensación

Por otra parte, se nos presenta como consuelo la misteriosa ley de la *compensación*, comprobable por lo menos en un aspecto: en el aumento que experimenta siempre la población después de las grandes pestes y guerras. Parece como si existiese una vida colectiva de la humanidad que repone las pérdidas producidas.[10]

Así, por ejemplo, aunque no del todo cierto es por lo menos verosímil desde nuestro punto de vista que el reflujo de la cultura universal que se advierte en la cuenca oriental del Mediterráneo en el siglo XV se ve compensado exterior e interiormente por la difusión oceánica de los pueblos de la Europa occidental; el acento universal se desplaza para recaer sobre otra zona.

Del mismo modo que en el terreno de la destrucción una muerte habría sido sustituida por otra, la vitalidad general del mundo se encarga de sustituir aquí una vida por otra vida.

Sin embargo, esta compensación no es a modo de una reparación de los dolores que pueda invocar en favor suyo el causante de ellos, sino la pervivencia de la humanidad herida mediante el desplazamiento de su centro de gravedad. Tampoco puede emplearse este argumento ante los dolientes y su descendencia y demás parentela. La emigración de los pueblos fue, indudablemente, un gran remozamiento del mundo para el agonizante Imperio romano, pero si en la parte oriental del mismo salvada del naufragio alguien hubiese preguntado a un bizantino en el siglo XII, bajo los Comnenos, éste

[10] Cf. principalmente las cifras constantes de la estadística, de la teoría de la población, etc. (Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, t. II, p. 575.)

le habría hablado con el mayor orgullo de la supervivencia de Roma junto al Bósforo y con el mayor de los desprecios contra aquel Occidente "renovado y remozado"; hasta el último grecoeslavo de nuestros días bajo el yugo de los turcos se considera tan dichoso y tan alto como cualquier occidental. En general, si tuviésemos en cuenta la opinión de los hombres, veríamos que todos ellos rechazarían un remozamiento del mundo conseguido mediante la ruina de sus pueblos y la invasión de las hordas salvajes.

La doctrina de la compensación es casi siempre la misma doctrina de la apetecibilidad disfrazada, y es aconsejable proceder cautelosamente con los consuelos que de ella pueden derivarse, puesto que no es posible formarse un juicio definitivo acerca de estas ganancias y estas pérdidas. El nacimiento y la muerte son, indudablemente, el destino general de la tierra; pero cada verdadera vida individual barrida por la violencia y (a nuestro modo de ver) prematuramente, debe ser considerada sencillamente como irreparable, más aún, como insustituible por otra vida tan excelente como ella.

El aplazamiento de lo deseable

Otro matiz de esta ley de compensación es el *aplazamiento* de lo que consideramos deseable. A veces deja de producirse algo grande, algo ansiosamente apetecido, para realizarse con mayor perfección en el futuro. En la Guerra de los Treinta Años, Alemania estuvo acaso dos veces cerca de alcanzar su unidad: en 1629 con Wallenstein y en 1631 con Gustavo Adolfo; en ambos casos habría quedado latente dentro del pueblo un antagonismo casi imposible de refrenar; la unidad de la nación alemana se realizó 240 años más tarde, en un momento en que todos los antagonismos habían perdido ya su peligrosidad. En el terreno del arte podríamos decir en términos análogos a éstos que la nueva basílica de San Pedro proyectada por el papa Nicolás V habría sido infinitamente menos grandiosa que la de Bramante y Miguel Ángel.

Sustitución de unas ramas culturales por otras

Otro matiz de esta misma ley es la *sustitución* de unas ramas culturales por otras: en la primera mitad del siglo XVIII, ante la nulidad casi total de la poesía y la decadencia de la pintura, alcanza la música su altura más sublime. Pero también éstos son factores imponderables que no se pueden contrapesar entre sí tan audazmente. Lo único que puede asegurarse es que una época, un pueblo, no pueden poseerlo todo al mismo tiempo y que muchas fuerzas indecisas de suyo se sienten atraídas por aquellas que se hallan ya en su auge.

La destrucción de las grandes obras de arte

De todas las quejas que pueden formularse contra el destino las más justas de todas son, indudablemente, las que versan sobre la *destrucción de las grandes obras del arte y la poesía*. En fin de cuentas, podríamos renunciar de buen grado al saber de la Antigüedad, a las bibliotecas de Pérgamo y Alejandría, pues el saber moderno es ya de suyo bastante voluminoso; en cambio, nos llena de dolor la pérdida de los poetas de primer rango y representa también una pérdida irreparable la desaparición de los grandes historiadores, pues con ella queda rota en grandes e importantes trechos la continuidad de los recuerdos espirituales. Y esta continuidad tiene un interés esencial para nuestra existencia humana y representa una prueba metafísica para la importancia de su duración, pues no sabemos si la conexión de lo espiritual puede existir sin necesidad de que nosotros lo sepamos, en un órgano desconocido de nosotros; no lo sabemos, ni podemos tener la menor idea acerca de ello, lo que nos obliga a desear vehementemente que la conciencia de esa conexión viva en nosotros.

Sin embargo, nuestra *nostalgia*, aunque irrealizada, *por lo destruido*, tiene también su importancia: a ella y sólo a ella se debe el que hayan podido salvarse tantos fragmentos y el que éstos hayan podido unirse por obra de una ciencia infatigable; el culto a los vestigios del

arte y la combinación incansable de los vestigios de la tradición constituyen una parte de la religión de nuestros días.

La fuerza del culto que vive en nosotros es tan esencial como el objeto sobre el que ese culto recae.

Y es también posible que aquellas grandes obras de arte tuviesen que perecer para que pudiese nacer libremente un arte nuevo. Si en el siglo XV, por ejemplo, se hubiesen descubierto de pronto grandes masas de esculturas y pinturas griegas bien conservadas, Leonardo, Miguel Ángel, Rafael, el Ticiano y Correggio no habrían podido crear las obras que crearon, compitiendo a su modo con las heredadas de los romanos. Y si en la segunda mitad del siglo XVIII, al renovarse con tanto entusiasmo los estudios filológicos y anticuarios, hubiesen salido a la luz los textos perdidos de la lírica griega, tal vez habrían entorpecido el formidable florecimiento de la poesía alemana. Claro está que al cabo de algunos decenios, tras la primera reacción admirativa, se habrían deslindado los campos entre la masa de lo antiguo y lo nuevo y esto habría encontrado su camino, pero habría pasado el momento decisivo de la capacidad de florecimiento, que jamás retorna en toda su altura. Y tanto en el siglo XV con respecto al arte como en el XVIII con respecto a la poesía existía la cantidad necesaria del espíritu de la Antigüedad para servir de acicate, sin que existiese lo bastante para que sirviese de agobio.

Himno al conocimiento

Al llegar a este punto, debemos hacer alto. Insensiblemente, hemos venido a parar partiendo del problema de la dicha y el infortunio al problema de la pervivencia del espíritu humano, que al final se nos aparece como la vida de *un* ser humano. Éste, tal como adquirimos conciencia de él *en* la historia y *a través* de ella, tiene que atraer y retener gradualmente la mirada del hombre pensante de tal modo y reclama hasta tal punto ser investigado y escrutado en todos sus aspectos, que al lado de esto las ideas de dicha e infortunio van

perdiendo cada vez más en importancia. "La madurez del hombre es el todo." La dicha cede el puesto a querer o no al conocimiento como la meta de los hombres capaces. Y no por indiferencia ante un dolor que también a nosotros puede afectarnos —y gracias al cual nos sentimos protegidos contra toda fría objetividad—, sino porque nos convencemos de la ceguera de nuestros deseos al ver cómo los deseos de los pueblos y de los individuos cambian y se contradicen y anulan los unos a los otros.

Si pudiésemos renunciar plenamente a nuestra individualidad y pudiésemos contemplar la historia de los tiempos futuros con la misma tranquilidad y serenidad con que contemplamos el espectáculo de la naturaleza, con que vemos, por ejemplo, una tempestad en el mar desde tierra firme, tal vez podríamos vivir conscientemente uno de los capítulos más grandiosos de la historia del espíritu.

En una época en que la paz engañosa de aquellos treinta años en que nos criamos hace ya mucho tiempo ha sido barrida y en que parece estarse gestando una serie de nuevas guerras; en que los grandes pueblos civilizados se sienten vacilar en sus formas políticas o se hallan en un período de transición; en que a medida que se extienden la cultura y el tráfico aumentan también visible y rápidamente la conciencia del sufrimiento y la impaciencia; en que las instituciones sociales se sienten estremecerse hasta en sus cimientos por los movimientos de la tierra, para no hablar de tantas otras crisis acumuladas y no resueltas, sería un espectáculo maravilloso, aunque no para los hombres de esta época, para seres terrenales, poder seguir por la vía del conocimiento el espíritu de la humanidad que flota sobre todos estos fenómenos y que, entretejido con todos ellos, se construye una nueva morada. Quien pudiese tener siquiera una intuición de esto se olvidaría por completo de la dicha y el infortunio y viviría sostenido tan sólo por la nostalgia de este conocimiento.

ÍNDICE

PRÓLOGO, por Alfonso Reyes 7

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL

I. Introducción 43
1. Nuestro objetivo 43
2. Los estudios históricos 55

II. De las tres potencias 70
1. El estado 70
2. La religión 82
3. La cultura 102
4. Sobre la poesía 116

III. Las seis condicionalidades 129
1. Cultura y estado 130
2. Cultura y religión 145
3. Estado y religión 155
4. Estado y cultura 169
5. Religión y estado 188
6. Religión y cultura 196

IV. Las crisis históricas 211
Apéndice: La crisis actual 248

V. El individuo y la colectividad (La grandeza histórica) 264

VI. Sobre la dicha y el infortunio en la historia universal 309

Este libro se terminó de imprimir el día 20 de mayo de 1961 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911, México 12, D. F. Se tiraron 15 000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Aster 8:9 y 7:8. La edición estuvo al cuidado de
Elsa Cecilia Frost

OBRAS DE HISTORIA
publicadas por el
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

R. Aldington: *El duque de Wellington*
J. Amaya Topete: *Atlas mexicano de la conquista*
F. Armand y F. Maublanc: *Fourier*
D. W. Brogan: *Francia, 1870-1939*
M. Burrows: *Los rollos del Mar Muerto*
A. Cuvillier: *Proudhon*
F. de los Ríos: *Religión y Estado en la España del siglo xvi*
J. K. Luppol y J. Luc: *Diderot*
E. O'Gorman: *La invención de América*
J. M. Ots Capdequí: *El Estado español en las Indias*
J. M. Ots Capdequí: *España en América. El régimen de tierra en la época colonial*
C. M. Rama: *La crisis española del siglo xx*
A. M. Salas: *Tres cronistas de Indias*
P. Schrecker: *La estructura de la civilización*
J. Sierra: *Evolución política del pueblo mexicano*
R. Southey: *Nelson*
B. H. Sumner: *Historia de Rusia*
C. V. Wedgwood: *Guillermo el Taciturno*

LAS GRANDES OBRAS DE HISTORIA

F. Braudel: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*
J. Bühler: *Vida y cultura en la Edad Media*

Ch. N. Cochrane: *Cristianismo y cultura clásica*

A. Dopsch: *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea. (De César a Carlomagno)*

A. Gerbi: *La disputa del Nuevo Mundo*

E. Kahler: *Historia universal del hombre*

H. Kohn: *Historia del nacionalismo*

E. Meyer: *El historiador y la historia antigua*

H. Pirenne: *Historia de Europa, desde las invasiones hasta el siglo xvi*

J. Sarrailh: *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo xviii*

J. A. Symonds: *El Renacimiento en Italia*

Voltaire: *El siglo de Luis XIV*

FUENTES Y DOCUMENTOS DE LA HISTORIA DE MÉXICO

J. J. Eguiara y Eguren: *Prólogos a la biblioteca mexicana*

La caricatura política (Fuentes para la Historia de la Revolución Mexicana, II)

La huelga de Cananea (Fuentes para la Historia de la Revolución Mexicana, III)

Manifiestos políticos (Fuentes para la Historia de la Revolución Mexicana, I)

A. Obregón: *Ocho mil kilómetros en campaña*

S. Zavala y M. Castelo: *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*

COLECCIÓN POPULAR

1. J. Rulfo, *El llano en llamas*
2. M. Dobb, *Introducción a la economía*
3. A. Yáñez, *La creación*
4. R. Pozas A., *Juan Pérez Jolote*
5. P. Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América hispánica*
6. F. Benítez, *El Rey Viejo*
7. G. D. H. Cole, *La organización política*
8. E. Valadés, *La muerte tiene permiso*
9. K. Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*
10. C. Fuentes, *Las buenas conciencias*
11. *Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché*
12. S. Galindo, *El bordo*
13. M. Azuela, *Los de abajo*
14. J. Rostand, *El hombre y la vida*
15. R. de Babini, *Los siglos de la historia*
16. F. Rojas González, *El diosero*
17. J. Silva Herzog, *Breve historia de la Revolución mexicana.* I: *Los antecedentes y la etapa maderista.* II: *La etapa constitucional y la lucha de facciones.*
18. B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad*
19. A. Yáñez, *La tierra pródiga*
20. P. Rivet, *Los orígenes del hombre americano*
* 21. C. W. Mills, *Escucha, yanqui*
* 22. N. Sithole, *El reto de Africa*
* 23. J. Djordjevich, *Yugoslavia, democracia socialista*
24. J. Burckhardt, *Reflexiones sobre la Historia Universal*

* Serie TIEMPO PRESENTE

La COLECCIÓN POPULAR *significa un esfuerzo editorial —y social— para difundir entre núcleos más amplios de lectores, de acuerdo con normas de calidad cultural y en libros de precio accesible y presentación sencilla pero digna, las modernas creaciones literarias de nuestro idioma, los aspectos más importantes del pensamiento contemporáneo y las obras de interés fundamental para nuestra América.*

Jacob Burckhardt (1818-1897), uno de los más grandes historiadores del siglo pasado, dejó en las páginas de estas *Reflexiones* una clara y sobria profecía sobre el siglo XX, "en el que el poder absoluto levantará otra vez su horrible cabeza"; profecía involuntaria, por así decirlo, pues Burckhardt consideraba más bien como su especial misión la conservación del tesoro hereditario. Así como San Agustín trazó el panorama de su época, amenazada por la codicia de los godos, así este tranquilo historiador suizo recogió el saldo de su tiempo —con los nuevos bárbaros a las puertas— y con terrible clarividencia sacó sus consecuencias.

"El libro que ahora se publica —señala Alfonso Reyes en su prólogo a esta obra— viene a ser, en concepto si no por la intención o la fecha, algo como el testamento de Burckhardt, la última proyección que dibuja sobre todas sus generalizaciones históricas, en un esfuerzo sintético parecido al de Montesquieu."

[*Portada de Elvira Gascón.*]

MÉXICO—BUENOS AIRES